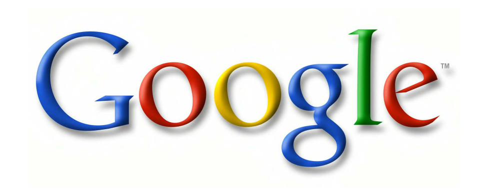
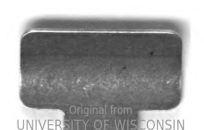




BEITRÄGE

ZUR

SPRACH- UND VÖLKERKUNDE

FESTSCHRIFT

FÜR DEN

GEHEIMEN REGIERUNGSRAT

DR. PHIL. ALFRED HILLEBRANDT

ORDENTLICHEN PROFESSOR FÜR SANSKRIT UND VERGLEICHENDE SPRACHWISSENSCHAFT
AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU

ZU SEINEM SECHZIGSTEN GEBURTSTAGE
AM 15. MÄRZ 1913

VON SEINEN BRESLAUER SCHÜLERN

DARGEBRACHT

169

HALLE A. D. S.
BUCHHANDLUNG DES WAISENHAUSES
1913

HOCHVEREHRTER HERR GEHEIMRAT!

Als im vergangenen Jahre aus dem Kreise Ihrer ehemaligen Schüler die Anregung gegeben wurde, Ihren sechzigsten Geburtstag als eine Gelegenheit zu ergreifen, Ihnen ein Zeichen der Anhänglichkeit und Freundschaft zu widmen, das sich heraushöbe über die Gepflogenheit bloßen Glückwunsches, da fand dieser Gedanke herzlichen Widerhall. Wir haben geglaubt, eine literarische Gabe werde Sie am meisten freuen und unserem Verhältnis zu Ihnen am angemessensten sein. Wenn auch nicht jeder, den es drängte, Ihnen seine Verehrung zu bezeugen, in der Lage war, in so kurzer Zeit einen Aufsatz aus seinem Arbeitsgebiet bereitzustellen, so konnte er doch zur materiellen Sicherung des Unternehmens beitragen und dadurch seine Anteilnahme betätigen. Unser Mitarbeiter Alfons Hilka hat sich den Sorgen der Vermittlung und Schriftleitung unterzogen, und so ist es durch die Wirksamkeit vereinter Kräfte ermöglicht worden, Ihnen dies Sammelbändchen am heutigen Tage zu überreichen.

Ist die Verschiedenheit des Inhalts ein Spiegelbild der auseinandergehenden Bestrebungen, zu denen vorwärtsstrebende Männer oft weit hinweg von dem Ausgangspunkte ihrer Studien geführt werden, so kann nur der einzelne Verfasser sagen, wo Stoff und Methode in



fruchtbaren Ideen des Lehrers wurzeln. Sie, hochverehrter Herr Geheimrat, haben nicht zu den Lehrern gehört, auch nicht gehören wollen, die, wie man zu sagen pflegt, Schule machen. Sie haben in feinsinniger Weise Ihre Gebiete vertreten und haben gelehrt, ohne Ihre Schüler in Bahnen zu drängen, die ihrer freien Entscheidung Fesseln anlegen konnten. Gleichwohl ist der Eindruck Ihrer Persönlichkeit in uns lebendig geblieben bis zum heutigen Tage, am meisten bei denen, die das Glück hatten, auch außerhalb des Hörsaales Ihnen nahe zu bleiben. Im zwanglosen Gespräch haben Sie die tiefste Wirkung Ihres Wesens erzielt, und mehr als einer erinnert sich mit Freude und Begeisterung der Worte, mit denen Sie immer freundlich, aber bestimmt, immer teilnehmend, aber ernst und oft mahnend nicht bloß wissenschaftlichen Sorgen Ihren Rat, auch den persönlichen Sorgen Ihr Herz öffneten. So sind wir auch Ihre Freunde geworden und geblieben fürs Leben.

Wir haben uns selbst erhoben gefühlt, als der Senat der Universität, an der Sie nunmehr seit 25 Jahren als Ordinarius wirken, Sie würdig fand, ihr Rektor zu sein, als er keinen Würdigeren fand als Sie, im bedeutungsvollen Jahre ihrer hundertjährigen Jubelfeier wiederum an ihrer Spitze zu stehen. Mit befriedigtem Stolz haben wir es seinerzeit vernommen, daß das einmütige Vertrauen Ihrer Amtsgenossen Sie berief, im preußischen Herrenhause die Universität vor dem Lande zu vertreten. Die Hochschule Ihrer schlesischen Heimat hat sich in Ihnen nicht getäuscht. Vom Studiertisch, aus der Gesellschaft der Veden, standen Sie auf und traten hin vor das Land, um für des Volkes edelste Güter mann-

haft zu kämpfen. Mit gereifter Überzeugung und seltenem Mute sahen wir Sie eintreten für die gewaltigen geistigen Werte, die unser Volk groß gemacht haben. Gegen Verflachung und Zersplitterung des Wissens, gegen platte Nützlichkeitsrücksichten und unbegründete Neuerungen fanden Sie scharfgeprägte Worte der Abwehr, die widerklangen und gehört wurden bis in die entferntesten Winkel unseres Vaterlandes. Heftige und nicht immer sachliche Gegnerschaft hat Ihnen nicht gefehlt, aber den einen Ruhm darf Ihnen auch der Andersdenkende nicht versagen:

Ein Ritter ohne Furcht und Tadel,
Bewies er kämpfend seinen Adel.

Unser Geburtstagswunsch am heutigen festlichen Tage kann kein anderer sein: Gebe Gott Ihnen Gesundheit und Tatkraft, wie bisher in gleichem Sinne und mit steigendem Erfolge zu wirken zum Wohle des Vaterlandes und zur Freude derer, die mit Stolz sich nennen

Ihre Freunde und Schüler:
(i. A.: R. K.)

Breslau, den 15. März 1913.

Prof. Dr. RUDOLF ABICHT (Breslau),
Privatdozent und Lektor an der Universität.

KARL ANDERS (Breslau),
stud. phil.

Prof. ARTHUR BONIN (Lissa i. P.),
Oberlehrer.

Dr. WILLY COHN (Breslau),
Kandidat des höheren Lehramts.

Dr. WILHELM DEECKE (Breslau),
Oberlehrer.



Dr. PAUL DRECHSLER (Zabrze, O.-S.),
Kgl. Gymnasialdirektor.

JOHANNES EICHHORN (Jauer),
Oberlehrer.

JOSEPH ELSNER (Striegau),
Oberlehrer.

Dr. HEINRICH FIGULLA (Charlottenburg).

Dr. PAUL GÄRTCHEN (Breslau),
Oberlehrer.

Dr. FRANZ GLÄSER (Breslau),
Kandidat des höheren Lehramts.

Dr. ERDMANN HANISCH (Beuthen, O.-S.),
Oberlehrer.

Dr. ALFONS HILKA (Breslau),
Oberlehrer und Privatdozent an der Universität.

Dr. FRITZ KARSEN (Magdeburg),
Oberlehrer.

Prof. Dr. PAUL KLIMEK (Breslau),
Oberlehrer.

Prof. Dr. WILHELM KROLL (Münster i. W.),
o. ö. Professor an der Universität.

WILHELM KRÜGER (Breslau),
stud. phil.

Prof. Dr. RICHARD KÜHNAU (Breslau),
Oberlehrer.

Dr. ERNST LEWY (Lichtenrade b/Berlin),
Privatdozent an der Universität Berlin.

Prof. Dr. BRUNO LIEBICH (Jena),
a. o. Professor an der Universität Heidelberg.

Prof. Dr. HUGO LINKE (Breslau),
Oberlehrer.

Dr. PAUL LUKASZCZYK (Berlin),
Fürstbischöflicher Delegatursekretär.

Dr. BERNHARD MAYDORN (Thorn),
Oberlyzealdirektor.

Prof. Dr. HERBERT MEYER (Breslau),
o. ö. Professor an der Universität.

Frau HANNAH NECKEL (Heidelberg).

Dr. WALTER NEISSER (Breslau),
Privatgelehrter.

FRANZ OTTAWA (Breslau),
Oberlehrer.

Prof. Dr. ALFRED PILLET (Königsberg i. Pr.),
o. ö. Professor an der Universität.

FRITZ PRIMER (Breslau),
stud. phil.

WALTHER PREUSLER (Breslau),
stud. phil.

Prof. Dr. LUCIAN SCHERMAN (München),
Direktor des Kgl. Ethnographischen Museums, a. o. Professor
an der Universität.

FRANZ SITTEK (Wriezen a. O.),
Kuratus.

Dr. FRITZ SLOTTY (Jena),
Oberlehrer a. D.

Dr. HERMANN SPECK (Breslau),
Oberlehrer.

HEINRICH ULLRICH (Gr.-Strehlitz),
Oberlehrer.

Dr. WOLF VON UNWERTH (Marburg a. L.),
Privatdozent an der Universität.

Dr. MAX WEYRAUCH (Elberfeld),
Oberlehrer.

RICHARD WINKLER (Berlin),
Kuratus.

ALFONS WITT (Breslau),
stud. phil.

Ein Alexanderlied
unter den russischen Bylinen.

Der vergleichenden Grammatik hat sich die vergleichende Literaturgeschichte zugesellt. Einen Kanon fester Regeln, wie sie erstere in ihren Lautgesetzen besitzt, hat letztere nicht, wird ihn auch kaum jemals gewinnen. Eins aber ist unter allen Umständen festzuhalten, nämlich dies, daß „vergleichen" auch in der vergleichenden Literaturgeschichte nichts anderes bedeuten darf als „die zugrunde liegende Gleichung ans Licht stellen", beziehungsweise „die gemeinsame Wurzel nachweisen", aus der zwei verwandte literarische Gebilde erwachsen sind. Freilich wird dieser Nachweis in der vergleichenden Literaturgeschichte sich nur selten mit derselben Sicherheit führen lassen, die wir jetzt in der vergleichenden Grammatik fordern. Die Zusammenstellung zufälliger Ähnlichkeiten ist aber aus der wissenschaftlichen Arbeit der vergleichenden Literaturgeschichte auszuschließen.

Im folgenden will ich zeigen, daß ein Lied, welches um das Jahr 1768, vermutlich nach dem Gesange eines sibirischen Bauern, aufgezeichnet worden ist, so enge Beziehungen zu dem Alexanderroman (Pseudo-Kallisthenes) hat, daß man einen geschichtlichen Zusammenhang zwischen beiden kaum wird leugnen können. Es steht ohne Absetzung der Verszeilen im Sbornik Kirši Danilova, ed. P. N. Scheffer, Petersburg 1901, S. 18 bis 22, und lautet in Übersetzung folgendermaßen.

Im Garten, im grünen Garten wandelte, lustwandelte die junge Fürstentochter Marfa Vseslavjevna. Sie hüpfte von einem Steine auf einen grimmen Drachen. Es windet sich der grimme Drache um ihren Stiefel von grünem Saffian, um den seidenen

Strumpf; mit dem Rüssel schlägt er die weiße Lende — da nun empfing die Fürstentochter eine Bürde, eine Bürde empfing sie und ein Kind gebar sie: am Himmel leuchtete der helle Mond, und in Kijev ward geboren der mächtige Held, jung Volch Vseslavjevič. Es erzitterte die feuchte Erde, es erbebte das berühmte Reich Indien, und das blaue Meer wallte auf wegen der Geburt des Helden, des jungen Volch Vseslavjevič. Die Fische gingen in die Tiefe des Meeres, die Vögel flogen hoch in den Himmel hinauf, die Wildstiere und die Hirsche gingen über die Berge, die Hasen und die Füchse verkrochen sich in den Dickichten, die Wölfe und die Bären in den Tannenwäldern, die Zobel und die Marder auf den Inseln. Volch ist anderthalb Stunden alt, da redet Volch wie der Donner grollt: „Heil, Frau Mutter, junge Marfa Vseslavjevna! hülle mich nicht in eine rote Windel, wickele mich nicht in seidene Wickelbänder, sondern hülle mich, Mütterlein, in starke stählerne Schienen; auf den Brausekopf setze einen goldnen Helm, in die rechte Hand gib mir einen Streitkolben, einen schweren Streitkolben, einen bleiernen, einen Streitkolben an Gewicht 300 Pud“. Volch ist sieben Jahre alt, da gab ihn die Mutter zum Lesenlernen, und das Lesen ging Volch gut vonstatten; sie setzte ihn schon zum Schreiben mit der Feder, die Schrift ging ihm gut vonstatten. Volch ist zehn Jahre alt, da erlernt Volch Künste: die erste Kunst erlernte er, sich zu verwandeln in einen hellen Falken; die zweite Kunst lernte Volch, sich zu verwandeln in einen grauen Wolf; die dritte Kunst lernt Volch, sich zu verwandeln in einen braunen Stier mit goldenen Hörnern. Volch ist zwölf Jahre alt, da fing Volch an, ein Gefolge zu sammeln, ein Gefolge zu sammeln, drei Jahre lang; er sammelte seines Gefolges siebentausend; selber ist Volch fünfzehn Jahre, und sein ganzes Gefolge, jeder fünfzehn Jahr. Da kam das schwere Gerücht nach der Hauptstadt, nach Kijev: der Zar von Indien rüstet sich, er prahlt und rühmt sich, er wolle die ganze Stadt Kijev mit Sturm nehmen, die Kirchen Gottes in Rauch aufgehen lassen und die ehrwürdigen Klöster zerstören. Da wußte Volch guten Rat: mit dem ganzen tapferen Gefolge in das berühmte Königreich Indien zog er sogleich

mit ihnen zu Felde. Das Gefolge schläft, aber Volch schläft nicht: er verwandelt sich in einen grauen Wolf, er lief, er sprang durch die dunklen Wälder, durch den Hochwald; er schlägt die geweihtragenden Tiere, auch dem Wolf, dem Bären schenkt er's nicht, die Zobel, die Panther sind ihm ein willkommener Bissen, die Hasen, die Füchse verschmäht er nicht. Volch schaffte dem tapferen Gefolge Speise und Trank, Schuhwerk und Kleidung den braven Burschen; Zobelpelze trugen sie, zur Abwechselung Pelze von Pantherfell. Das Gefolge schläft, doch Volch schläft nicht, er verwandelt sich in einen hellen Falken, er flog weit auf das blaue Meer und schlägt Gänse, weiße Schwäne, den kleinen grauen Enten schenkt er's nicht und schafft Speise und Trank dem tapferen Gefolge, immer gab es bei ihm wechselnde Speisen, wechselnde Speisen, zuckersüße. Volch fing an die Zeichen zu befragen . . . . „Heil, kühne, brave Burschen! Euer sind nicht viel nicht wenig, siebentausend Mann; ist, Brüder, unter euch ein solcher Mann, der sich verwandelt in einen braunen Stier und hinläuft in das Königreich Indien, auszukundschaften das Königreich Indien und den König Saltyk Stavruljevič und seinen batyjischen Brausekopf?“ Wie Blätter und Gräser sich an die Erde schmiegen, so duckt sich sein ganzes Gefolge; Antwort geben ihm die kühnen, braven Burschen: „Unter uns gibt's keinen solchen Mann außer dir, Volch Vseslavjevič.“ Auch da bewährt sich Vseslavs Sohn: er verwandelte sich in einen braunen Stier mit goldenen Hörnern, er lief in das Königreich Indien; den ersten Sprung sprang er eine ganze Werst, den zweiten Sprung konnten sie nicht mehr sehen. Er verwandelte sich in einen hellen Falken, flog hin zum Königreich Indien — schon ist er im Königreich Indien und setzte sich auf den weißsteinernen Palast, auf jenen königlichen Palast bei jenem König von Indien und auf jenes eingerahmte Fenster. Tosende Winde ziehen über das Glatteis, König und Königin unterhalten sich. Sprach die Königin, Azvjaks Tochter, die junge Helena Alexandrovna: „Heil, du ruhmreicher König von Indien! Du geruhst dich zu rüsten zum Kampfe mit Rußland, davon aber weißt du nicht, ahnst es nicht: am Himmel leuchtete der

helle Mond und in Kijev ward geboren ein mächtiger Held, dir, König, ein ebenbürtiger Gegner." Da wußte Volch guten Rat: sitzend auf dem eingerahmten Fensterlein hörte er alle diese Reden mit an; er verwandelte sich in ein Hermelin, lief durch die Gewölbe, die Keller, durch jene hohen Gemäuer — an den strammen Bögen nagte er die Sehnen an, bei den gehärteten Pfeilen nahm er die Eisen heraus, bei dem Gewehr, dem Feuerrohr, zog er die Feuersteine und die Ladestöcke heraus und vergrub alles in die Erde. Es verwandelte sich Volch in einen hellen Falken, schwang sich hoch in die Höhe, am Himmelsgewölbe flog er weiter ins freie Feld, er flog hin zu seinem tapferen Gefolge. Das Gefolge schläft, aber Volch schläft nicht, er weckte die kühnen, braven Burschen: „Heil, ihr mein tapferes Gefolge! Nicht Zeit ist's zu schlafen, Zeit ist's aufzustehen, wir gehen ins Königreich Indien." Und sie kamen zu der weißsteinernen Mauer — fest ist die weißsteinerne Mauer; die Tore der Stadt sind eisern, die Haken, die Riegel, alle von Erz; Schildwachen stehen Tag und Nacht; eine Torunterlage liegt da von kostbarem Fischbein, künstliche Ausschnitte sind ausgeschnitten, durch den Ausschnitt kann nur ein Ameischen durchkriechen — und alle die Burschen betrübten sich, betrübten sich, fingen zu trauern an, sie sprechen solch ein Wort: „Verlieren werden wir unsere Köpfe umsonst, wie sollen wir über die Mauer kommen!" Der junge Volch wußte guten Rat: selber verwandelte er sich in ein Ameischen und alle braven Burschen in Ameischen; sie gingen durch die weißsteinerne Mauer, und es standen die Burschen schon auf der anderen Seite in dem berühmten Königreich Indien. Er verwandelte alle in brave Burschen, in ihrer Kriegsrüstung standen sie da, er aber gibt all den Burschen den Befehl: „Heil, ihr mein tapfres Gefolge! Gehet durch das Königreich Indien, erschlaget jung und alt, lasset in dem Königreich keinen Samen übrig, lasset nur nach Auswahl übrig, nicht viel nicht wenig — siebentausend liebwerte, schöne Jungfrauen." Und es geht sein Gefolge durch das Königreich Indien, sie erschlagen jung und alt, sie lassen nur nach Auswahl übrig liebwerte, schöne Jungfrauen. Er selber aber, Volch, ging in den Palast, in

jenen königlichen Palast, zu jenem König von Indien. Die Türen an dem Palaste waren eisern, die Haken, die Ösen vergoldeter Stahl, spricht da Volch Vseslavjevič: „Sollt' ich auch den Fuß brechen, die Tür muß ich einstoßen!" Er stößt mit dem Fuße an die eiserne Tür, zerbrach alle stählernen Ösen, er faßt den König bei den weißen Händen, den ruhmreichen König von Indien, den Saltyk Stavruljevič; darauf spricht Volch ein solches Wort: „Euch, die Könige, stäupt man nicht, martert man nicht." Er packt ihn und schmettert ihn auf den Boden von Ziegeln, zerschmetterte ihn in Stücke . . . . Darauf setzt sich Volch selber zum König ein und nahm die Königin, Azvjaks Tochter, die junge Helena Alexandrovna, und jene, sein tapfres Gefolge, die vermählten sich mit den Jungfrauen. Der junge Volch aber thronte als König, und sie wurden angesessene Bürger. Er rollte Gold und Silber heraus und Pferde und Kühe teilte er herdenweise aus, für jeden der Brüder je einhundertmal tausend.

Zur Erklärung und Beurteilung des Liedes diene folgendes:

Auf die Namen in den Bylinen ist kein Verlaß. Unser Held heißt Volch, was der Sänger vermutlich als volchv, Zauberer, verstanden hat. Anderweitig ist Voljga, die vulgäre Form des Namens Oleg = Helgi, und auch Volja überliefert. Vielleicht hieß er ursprünglich Voloch, d. i. der Wallache, der Wälsche, im letzten Grunde der Makedonier. Seine indische Gemahlin, die Tochter des Azvjak = Uzbeg, wird gleich von vornherein Helena, Tochter Alexanders, genannt, kann doch aber unmöglich zwei Väter gehabt haben. Natürlich ist sie Heidin und wird vor ihrer Vermählung mit Volch getauft, was das Lied, als selbstverständlich, nicht erst erwähnt. Dabei hat sie den christlichen Taufnamen Helena empfangen und Volch, der als Drachensohn kein eigenes Patronymikon besitzt, sondern das seiner Mutter führt, hat ihr seinen eigenen Namen als Vaternamen verliehen. Ist das richtig, so muß Volch ursprünglich Alexander geheißen haben. Volchs Mutter Marfa = Martha heißt Tochter Vseslavs; gemeint ist damit wohl der in den russischen Annalen wie im Igorjliede genannte zauberkundige Fürst Vseslav,

der 1044 bis 1101 in Polock geherrscht hat. Volchs Zauberkünste dürften ihm zu dieser Genealogie verholfen haben. Die Inder führen Namen von Tataren, die in der russischen Geschichte eine Rolle gespielt haben; sie zeigen, daß die vorliegende Redaktion unserer Byline in oder nach der sogenannten Mongolenzeit (1237 bis 1480) anzusetzen ist, weitere Schlüsse lassen sich daraus nicht ziehen, zumal die verschiedenen Fassungen, in denen unsere Byline vorliegt, verschiedene Namen nennen. Batu, russisch Batyj, † 1255, ist der Eroberer Rußlands. Saltyk ist Sartak, ein Sohn Batus, den Nestor bei den Jahren 1249 und 1250 erwähnt. Stavrul dürfte aus Toghrul korrumpiert sein, so hieß der Vater Uzbegs, welch letzterer 1340 gestorben ist.

Der Flucht der Fische, der Vögel und des Wildes würde eine dreifache Verwandlungskunst Volchs entsprechen; sie findet sich auch Hilferding I 15: „Als Vogel zu fliegen unter die Wolke, als Fisch zu gehen in die tiefen Stände, in Tiergestalten zu gehen in die dunklen Wälder.“ Die Dreiheit (Falke, Wolf, Stier) ist auch in unserem Liede bewahrt, aber der Fisch ist ausgelassen, weil Volch sein Heer doch nicht mit Fastenspeise bewirten konnte. Der Stier ist überflüssig, weil Volch ja als Falke nach Indien fliegt; er ist eine ungeschickte Entlehnung aus der Dobrynja-Byline, Kirša S. 29. Als dritte Kunst wäre in unserem Liede zu nennen gewesen das Vermögen, sich und andere in beliebige Gestalten (Hermelin, Ameise) zu verwandeln. Hier liegt eben eine Verderbnis der ursprünglichen Lesart vor.

Der Panther (bars) ist kein russisches Tier und zeigt deutlich den exotischen Ursprung unserer Byline an. Das Epitheton „eingerahmt“ ist für das Fenster am indischen Königshause wohl gewählt, um für den Falken einen Platz zu schaffen, wo er aufhaken konnte. Die tosenden Winde und das Glatteis sind natürlich nicht indisch, sondern echt russisch. Ebenso ungeschickte Eintragungen sind der Zucker und die Feuersteingewehre. Man sieht, daß trotz der bewundernswerten Treue, mit der oft alte Züge überliefert werden, doch auch die moderne Zeit sich in die Bylinen eindrängt. Im Kampfe selber führt Volchs Heerschar nur die blanke Waffe.

Das Königreich Indien ist als Stadt gedacht. Unten am Tor liegt eine Torunterlage, wie bei dem russischen Bauernhofe, d. h. ein Brett, welches Hühner, Enten, Gänse, Ferkel usw. hindert hinauszulaufen; freilich ist es in Indien nicht von Holz, sondern von Fischbein.

Die Bylinen sind nach dem Zeugnisse des Igorjliedes am Ende des 12. Jahrhunderts eine neue Dichtungsform gewesen. Dem alten, an die Skaldenpoesie sich anlehnenden, historischen Heldenliede aus der Schule Bojans gegenüber brachten sie Abenteuer von Helden aus dem Märchenlande, wobei jedoch nicht zu übersehen ist, daß diese Helden ihre Vorbilder in der Sage und ihre Urbilder in der Geschichte haben. In der Halle Svjatoslavs sangen um 1185 Deutsche und Venetianer, Griechen und Mähren. Die Griechen, so dürfen wir voraussetzen, haben Svjatoslav und seiner Družina auch Alexanderlieder vorgetragen. Nach diesen Vorbildern mögen schon im 12. Jahrhundert russische Alexanderlieder entstanden sein. Aus der Halle des Fürsten sind diese Lieder dann ins Volk gedrungen und haben sich im Norden des europäischen und asiatischen Rußland zum Teil bis auf unsere Tage erhalten. Die bäuerlichen Sänger haben altes Gut treu überliefert, doch konnte es nicht ausbleiben, daß vieles vergessen, anderes verwirrt und mißverstanden, manches auch aus dem Rittermäßigen ins Bäurische umgebogen wurde. Der Raum gestattet nicht, hier auf diese Verhältnisse näher einzugehen, ich verweise auf meine Veröffentlichungen: Das Lied von der Heerschar Igorjs, Leipzig, Raimund Gerhard 1895; Das südrussische Igorjlied und sein Zusammenhang mit der nordgermanischen Dichtung, Jahresbericht der Schles. Ges. für vaterländische Kultur 1906; Die russische Heldensage, Leipzig, R. Gerhard 1907. Danach wird es verständlich, daß sich im Munde eines Sibiriers des 18. Jahrhunderts ein Lied gefunden hat, das im letzten Grunde offenbar auf die Quelle der abendländischen mittelalterlichen Alexanderdichtung, den Alexanderroman des sogen. Pseudo-Kallisthenes, zurückgeht, was ich nun kurz darlegen will.

1. P-K beginnt: *Ἄριστός μοι δοκεῖ γενέσθαι καὶ γενναιότατος Ἀλέξανδρος ὁ Μακεδὼν, ἰδίως πάντα ποιησάμενος* — die Einzig-

artigkeit des Helden, der stets unverzagt in allen Nöten Rat weiß (*νουνεχής, φρενήρης*) ist das Leitmotiv bei P-K (II 8: *οὕτως μία ψυχὴ Ἀλεξάνδρου τοσαύτας ψυχὰς τῶν στρατοπέδων ἔθραυσε*) wie in unserer Byline (da wußte Volch guten Rat).

2. Volch, dem Drachensohn, entspricht Alexander als Sohn Ammons, resp. Nektanebs, welcher wieder mit dem Drachen zusammengeflossen ist, der Kap. I 6 als Vorläufer des vermeintlichen Gottes erscheint, und den Olympias Kap. I 10 als *τὸν ἴδιον νυμφίον* erkennt.

3. In der Schilderung der Gartenszene klingen selbst die Redewendungen an P-K. I 10 an: *ὁ δράκων ἐπέθηκε τὸ γένειον καὶ ἐκύκλωσεν πάντως καὶ εἰσῆλθεν ἐπὶ τὰ γόνατα Ὀλυμπιάδος καὶ προβαλὼν τὴν δίκηλον αὐτοῦ γλῶσσαν κατεφίλησεν αὐτήν.*

4. Nektaneb sucht den Augenblick der Geburt aufzuhalten, bis die glückverheißende Konstellation eingetreten ist, P-K I 12 — ebenso bringt unsere Byline die Geburt Volchs mit Vorgängen am Himmel in Verbindung, obgleich die verschiedenen Überlieferer den tieferen Sinn derselben augenscheinlich nicht mehr verstanden haben, Rybnikow I 2: „Als aufleuchtete die rote Sonne über unser heilig-russisches Land, da wurde geboren ein junger Held, der junge Held Voljga Vseslavjevič.“ Hilferding I 15: „Als geboren wurde der junge helle Mond, da wurde geboren Voljga, der Held.“ Rybn. I 1 und Hilf. II 9: „Untergegangen war die rote Sonne hinter den dunklen Wäldern, hinter den weiten Meeren, es verteilten sich die dicht gesäten Sterne über den leuchtenden Himmel, da wurde geboren Herr Voljga . . .“

5. Bei der Geburt Alexanders gerät die Natur in Aufruhr, P-K I 12 — dasselbe erzählt unsere Byline von der Geburtsstunde Volchs.

6. Alexander wird in aller Kunst und Wissenschaft der Griechen unterrichtet, P-K I 13 — Volch lernt lesen, schreiben und zaubern.

7. Alexander bildet aus Altersgenossen ein Gefolge, das er in Kriegsspielen übt, P-K I 13 — Volch sammelt sich eine Družina.

8. Das Gefolge des russischen Bylinenhelden ist in der Regel so gering, daß der Held selber der dreißigste oder der dreiunddreißigste ist. Auch bei Volchs Gefolge nennen die späteren Überlieferer die gewöhnlichen Zahlen, mit Ausnahme Feponows, welcher 40000 Gefährten Volchs kennt. Die 7000 unserer Byline erinnern an die ca. 70000 bei Ausfeld, Der griechische Alexanderroman I 26. Jedenfalls beweist die hohe Zahl des Gefolges, daß Volch kein gewöhnlicher Bylinenheld ist.

9. Alexander ist ein frühreifes Wunderkind. Mit 12 Jahren begleitet er seinen Vater zum Heere, mit 15 Jahren bändigt er den Bukephalos — Volch hat mit 7 Jahren die Schule absolviert, mit 12 Jahren sammelt er sein Gefolge, mit 15 Jahren zieht er gegen Indien zu Felde.

10. Makedonien wird nach P-K I 23 Cod. C durch den drohenden Einfall der Skythen in Bestürzung versetzt, nur Alexander ist guten Mutes — wie Volch bei der Kunde von den kriegerischen Absichten des Königs von Indien. Beiläufig will ich hier anmerken, daß die Worte bei P-K: *ἵστατο δὲ μέσον πάντων ὡς ἀστὴρ ἐκλάμπων* unwillkürlich an die Verse der Nalas-Episode erinnern: Atiṣṭhan manujēndrānām murdhni dēvapatiryathā, uparyupari sarvēṣām āditya iva tējasā.

11. Alexander rettet einmal sein Heer vor dem Hungertode dadurch, daß er die Pferde seiner Reiterei schlachten läßt, P-K I 44 — der rechtgläubige Russe ißt kein Pferdefleisch, deshalb versorgt Volch sein Heer durch die Jagd. Vielleicht liegt hier auch eine Erinnerung an Alexanders Kämpfe mit wilden Tieren und seine Jagden zugrunde; vgl. Ausfeld, S. 183.

12. Unmittelbar nach der Speisung des Heeres mit Pferdefleisch erzählt P-K I 45 Alexanders Zug nach Lokri und seine Befragung des Apollo von Tegyra — in unserer Byline folgt: „Volch fing an, die Zeichen zu befragen.“ Augenscheinlich hatten die Überlieferer dafür kein rechtes Verständnis mehr, und die Stelle ist infolgedessen verkümmert.

13. Alexander geht in Verkleidung als sein eigener Bote zu Darius — Volch fliegt in der Gestalt eines Falken als sein eigener Kundschafter nach Indien. Von Alexanders Verkleidungen, P-K II 13, III 19, zu Volchs Verwandelungen war für

die dichtende Phantasie der Schritt nicht groß, zumal das Material bereit lag: Alexander ist löwenartig, P-K I 13, II 1: *ἅπαντα γὰρ λέοντος ἔχει*, aus dem Löwen ist auf russischem Boden dann der Wolf geworden. P-K II 38 taucht Alexander in einem Käfig in die Tiefe des Meeres. Von einer Luftreise Alexanders berichtet die Hist. de preliis, ed. Zingerle cap. 115. 116, vgl. J. Görres, Das Heldenbuch von Iran I 210, über die Luftreise des persischen Königs Cawus.

14. Bei dem Gastmahl in Darius' Hoflager schädigt Alexander die Perser dadurch, daß er die Becher, die ihm zugetrunken worden sind, mitnimmt, P-K II 15 — Volch schleicht sich in die Rüstkammer der Inder und verdirbt die Waffen.

15. P-K III 4 berichtet von einer indischen Stadt, bei deren Erstürmung Alexander eine Wunde erhält, zur Rache wird die ganze Stadt ausgemordet — wie Indien von Volchs Gefolge.

16. Über den Tod des Darius schreibt Alexander an Stateira und Rodogune, P-K II 22: *ἐλάχιστον δὲ ἔχοντα πνεῦμα τοῦτον κατέλαβον, ὃν ἐλεήσας τῇ ἐμῇ χλαμύδι περιέστειλα* — so verschieden davon auch Volchs Verfahren mit Saltyk ist, so zeigt das *ὃν ἐλεήσας* doch einen Berührungspunkt: Volch will den König nicht am Marterpfahle sterben sehen, sondern erweist ihm sein Erbarmen (allerdings in ziemlich barbarischer Weise) damit, daß er ihm einen schnellen Tod gewährt.

17. Alexander heiratet die Tochter — Volch die junge Witwe des getöteten Königs. Die historische Massenhochzeit zwischen Perserinnen und Makedoniern ist bei P-K wenigstens angedeutet, II 23: *καὶ ἐποίησα αὐτῆς [Ῥωξάνης] τὸν γάμον μετὰ τοῦ πλήθους Περσῶν καὶ Μακεδόνων*, vgl. Arrian VII 4 — sie findet ihr Gegenstück in der Vermählung der Mannen Volchs mit den verschonten Jungfrauen.

18. Zu Volchs Freigebigkeit findet sich das Pendant P-K I 16.

Die Verwandtschaft Volchs mit Alexander ist natürlich schon längst bemerkt worden, soviel ich aber sehe, hat sich bisher niemand der Aufgabe unterzogen, den Vergleich durchzuführen. Wenn Neuere, wie Chalanskij im Žurn. Min. nar.

pr. Bd. 350, S. 35 und Korobka in Izvěstija Otd. russk. jaz. i slov. Bd. 13, S. 321, Volch mit dem Věščij Oleg der russischen Annalen und mit dem Helden der Helgakvida zusammenstellen, so übersehen sie, daß Pseudo-Kallisthenes ein viel reicheres Material zu wirklichen Vergleichen bietet.

Zum Schluß sei einer vortrefflichen Bemerkung Orest Fed. Millers in seinem Ilja Muromec, S. 191, gedacht. Er erinnert daran, daß nach Harivaṃça in der Inkarnationsnacht Viṣṇus die Meere aufwallten, die Berge erbebten und Flammen aufleuchteten. Es scheint danach nicht unwahrscheinlich, daß Pseudo-Kallisthenes seine Schilderung der Geburtsnacht Alexanders aus irgendeiner indischen Quelle geschöpft habe.

Breslau. Rudolf Abicht.

Das Amt des Admirals in Sizilien unter Kaiser Friedrich II.

Nur wenige deutsche Kaiser haben den Willen zur Seegeltung gehabt und noch wenigere haben es vermocht, diesem energisch Ausdruck zu geben. Die schüchternen Versuche, dem heiligen römischen Reiche eine Seemacht zu schaffen, sind fast ohne Ausnahme von der italienischen, nicht von der deutschen Reichshälfte ausgegangen. Denn das Bewußtsein von der Bedeutung der Seeherrschaft wurde den Italienern in jedem Augenblicke durch ihre großen Seestädte Genua, Pisa, Venedig lebendig, so konnte auch nur in einem Kaiser italienischer Herkunft der Gedanke Macht gewinnen, seinem Reiche Seegeltung zu verschaffen und unter diesen wieder nur einem, der neben dem römischen imperium über einen festgegründeten Staat verfügte. All' das traf bei Friedrich II. ein, dem als mütterliches Erbe das Seefahrerblut der alten Normannen in die Wiege gelegt worden war. Mag er schon als Knabe sich mit Flottengeschichte[1]) befaßt haben oder nicht, das Interesse für die See war in ihm rege und mußte nach der Tradition seines unteritalienischen Reiches in ihm rege sein. Zweifellos sind seine Schöpfungen auf dem Gebiete des Seewesens keine völligen Neuschöpfungen gewesen. Auf Schritt und Tritt begegnete er dem Vorbild seines großen Ahns Rogers II. und dessen Admiräle. Überall war schon vorgearbeitet und das Material gesichtet. Aber aus allen diesen Trümmern, zu denen die Schöpfungen vergangener Zeiten in den Tagen seiner Unmün-

1) Vgl. Hans Niese, Zur Geschichte des geistigen Lebens am Hofe Kaiser Friedrichs II. (Hist. Zeitschrift 108. Bd., S. 497, Anm. 4. Jahrgang 1912.)



digkeit geworden waren, schuf er mit mächtiger Hand ein neues Werk. Können wir ihm auf diesem Wege nicht Schritt für Schritt folgen, so ist doch das vorhandene Material ein gutes zu nennen. Die wichtigsten Verordnungen des Stauferkaisers sind erhalten und lassen uns einen Einblick tun in die liebevolle Sorgfalt, mit der er für die Ausgestaltung der Flotte arbeitete. Unter diesen Urkunden ist eine besonders wichtig, weil sie das Amt des Admirals bis ins einzelne festlegt und uns darüber unterrichtet, in welcher Weise Friedrich die Funktionen des obersten Marineofffzieres gewahrt wissen wollte. So soll im folgenden auf Grund dieses Aktenstückes das Amt des Admirals in Sizilien unter Friedrich II. untersucht werden.

Das Aktenstück ließ der Kaiser seinem im Jahre 1239 ernannten Admiral Nicolinus Spinola als Instruktion zugehen.[1]) Es wäre interessant, zu erfahren, ob dieses Aktenstück eine bloße Umarbeitung normannischer Vorlagen darstellt, die es nur zeitgemäß verändert, oder ob es eine schöpferische Tat Friedrichs ist. Hier fehlt uns jeder Anhaltspunkt. Immerhin aber kann man sagen, daß eine bloße Nachbildung normannischer Vorbilder deswegen ausgeschlossen erscheint, weil das Amt des Admirals in normannischer Zeit ein ganz anderes war und neben den Funktionen eines obersten Seefeldherrn auch das eines leitenden Ministers umfaßte.[2]) Wir müssen eher annehmen, ohne jedoch dafür einen unmittelbaren Beweis bringen zu können, daß wir es in diesem Falle mit einer Neuschöpfung zu tun haben. Vorher hat für Friedrich nicht die zwingende Notwendigkeit vorgelegen, das Amt des Admirals zu einem so überragenden umzugestalten, wie jetzt im Jahre 1239. Nun trägt er sich mit dem Gedanken, seinen Feinden mit äußerster Kraft zu begegnen. Und zu diesen gehörte die mächtige See-

1) Abgedruckt bei Huillard-Bréholles, Acta diplomatica Friderici II., Bd. V, S. 577, und Alianelli, Delle Antiche Consuetudini e Leggi Marittime della Provincie Napolitane. Neapel 1871. S. 179—186. Letzterer mit wertvollen Anmerkungen und textkritischen Emendationen.

2) Willy Cohn, Geschichte der normannisch-sizilischen Flotte unter der Regierung Rogers I. und Rogers II. Breslau 1910. S. 65.

stadt Genua. Da er nun die gesamte Flotte erneuerte, so ist es wahrscheinlich, daß er zu dieser Erneuerung auch das erste Amt der Flotte, das Admiralat, völlig um- und ausgestaltete. So dürfen wir das Aktenstück, für das uns ältere Muster nicht vorliegen, als ein originales ansehen und verwenden. Wissen wir so nichts über eventuelle Vorlagen, so können wir über seinen Einfluß auf spätere Zeit manches Interessante beibringen. So befindet sich im Archive zu Marseille[1]) eine Ernennungsurkunde des Rogers de Lauria zum Admiral durch König Jakob, welche, wie auch in der Überschrift angedeutet, den gesamten Text der Ernennungsurkunde Spinolas nur mit Änderung der Namen wiederholt. Ferner macht Alianelli[2]) darauf aufmerksam, daß die Instruktion für den Admiral Ottobonus de Auria vom 9. November 1338 unter der Regierung des Königs Peter von Aragonien in Sizilien mit Ausnahme des Anfangs und eines Zusatzes am Schluß mit der Instruktion für Spinola gleichlautend ist.

Und auch abgesehen von diesen beiden wörtlichen Übereinstimmungen finden sich auch in den Instruktionen sizilischer Admiräle eine solche Reihe von Ähnlichkeiten mit der des Spinola, daß dies auffallen muß. Die Schlüsse, die sich daraus ableiten lassen, können sich nur in folgender Richtung bewegen: Die Organisation, die Friedrich II. für das Admiralat geschaffen hat, scheint in ihren Richtlinien für alle späteren Herrscher bindend gewesen zu sein. Sie muß sich also bewährt haben, da man so lange an ihr festgehalten hat.

Betrachten wir nun zunächst die Funktionen, die dem Admiral übertragen wurden.

Der Admiral hat sein Amt im ganzen Königreiche, sei es persönlich, sei es durch Vizeadmiräle und andere Beauftragte und Boten wahrzunehmen,[3]) jedoch bleibt er allein dem Kaiser gegenüber verantwortlich. Dem Kaiser gegenüber verkörpert

---

1) Cartularium Neapolitanum B. 269 f. 81; diese Notiz nach Böhmer-Ficker: regesta imperii V, Nr. 2490.

2) a. a. O. S. 179 Anm. 1.

3) Instruktion Kap. I. (Die Kapiteleinteilung nach Alianelli.) Im folgenden zitiert als J. I, J. II usw.

der Admiral die Gesamtheit der Marine, so daß der Geschäftsweg über den Admiral an die einzelnen untergeordneten Behörden geht.

Als erste Amtsverpflichtung nennt die Instruktion die Überwachung der Reparatur der Schiffe.[1]) Das Recht zur Kiellegung jedoch erhielt der Admiral nicht. Es war ihm also verboten, Schiffe selbständig bauen zu lassen. Dies behielt sich der Kaiser ausdrücklich selbst vor und machte die Kiellegung in jedem einzelnen Falle von seiner besonderen Genehmigung abhängig. Damit war eins der wichtigsten Rechte aus dem Amtsbereich des Admirals herausgehoben und dem Kaiser reserviert.

Und da der Kaiser in Marineangelegenheiten (wie an anderer Stelle auseinanderzusetzen sein wird), selbst Sachverständiger war, so konnte dies für die Flotte nicht von Nachteil sein.

Bei der Bedeutung, die in damaliger Zeit der Kaperei zukommt, ist es von wesentlichem Werte für den Admiral, hier selbständig vorgehen zu können. „Keinem sei es erlaubt", so heißt es in der Instruktion,[2]) „im Königreiche gegen irgend jemanden auf dem Meere feindliche Streifzüge zu unternehmen oder Piraterie zu treiben ohne die Erlaubnis des Admirals oder seines zu diesem Zwecke ernannten Stellvertreters." Wenn aber der Admiral die Erlaubnis hierzu erteilt, so hat er dafür zu sorgen, daß er von dem Betreffenden genügende Bürgschaft erhält: Sollte diese sich später als nicht ausreichend erweisen, so ist der Admiral gehalten, den ganzen Schaden aus eigenen Mitteln zu decken, wozu er sich freiwillig verpflichtet hat. Ist also eine wesentliche Funktion des Admirals die Überwachung der heimischen, gleichsam konzessionierten Piraten, so hat er anderseits dafür zu sorgen, daß der Schaden der einzelnen Personen oder Gemeinden des Königreiches durch Piraten anderer Staaten (communitates) zugefügt wird, durch diese voll ersetzt wird.[3]) Ver-

1) Über die Geschäftsgebahrung hierbei wird an anderer Stelle zu berichten sein.

2) J. II. 3) J. IV.



nachlässigen die Kommunen diesbezügliche Schreiben des Admirals, so wird der Admiral ermächtigt, sich an das im Königreich befindliche Gut der Untertanen dieser Staaten zu halten und den Geschädigten Ersatz zu schaffen.

Diese Vollmacht ist immerhin ziemlich weitreichend; denn sie geht über den Kreis der Staatsangehörigen des sizilischen Königreiches hinaus und gibt ihm Vollmacht, auch gegen staatsfremde Personen und Gemeinden vorzugehen.

Für die Angehörigen der Marine wird der Admiral Gerichtsherr.[1]) Sowohl in bürgerlichen Streitigkeiten als auch in Kriminalsachen steht dem Admiral oder dem von ihm hiermit Beauftragten die Befugnis zu, Recht zu sprechen. Es muß sich aber um Angehörige der Flotte im allgemeinen oder einer zu einem bestimmten Zwecke aufgebotenen handeln.[2]) Dasselbe Recht steht ihm auch gegen die Besatzung derjenigen Schiffe zu, die zur Kaperei ausgerüstet werden. Der Admiral hat hierbei Recht zu sprechen nach der Gewohnheit der Flotte[3]) und den Streitenden hiernach Gerechtigkeit zu schaffen. Diese Befugnis erhält er zwei Wochen bevor die Ausrüstung besagter Flotte begonnen wird bis zwei Wochen, nachdem die Armierung der Schiffe wieder beseitigt worden ist.[4]) [5])

Eine der wesentlichen Aufgaben des Admirals mußte es sein, sich das Offizierkorps leistungsfähig und tatkräftig zu erhalten. Erste Vorbedingung hierfür ist natürlich, daß bei der Besetzung der Stellen lediglich nach dem Grade der Fähigkeit verfahren wird. Hier versuchte Friedrich die Flottenverwaltung umzugestalten und frisches Leben in das Offizierskorps zu bringen.

Zu diesem Zwecke stattete er den Admiral gerade hier mit weitgehenden Vollmachten aus. Der Admiral erhält die Befugnis,[6]) ungenügende und weniger nützliche Galeerengrafen (comites) vom Amte zu entfernen und sie durch andere in der

---

1) J. V. 2) inter homines generalis et specialis armatae nostrae.
3) secundum statum et consuetudinem armatae.
4) postquam vascella ipsa fuerint exarmata.
5) Über die Aussageerlaubnis für die Werftbeamten an anderer Stelle.
6) J. VII.

Kunst des Seefahrens erfahrenere Leute, die geeignet und ausreichender sind, zu ersetzen. Jedoch hat diese Befugnis eine Ausnahme. Der Admiral darf diejenigen Galeerengrafen, die durch die Eltern des Kaisers für immer[1]) belehnt worden sind, nicht absetzen. Falls aber einer von diesen Lehnsträgern stirbt, ohne Zurücklassung legitimer Erben, so ist des Kaisers Wille, daß der Admiral das erledigte Lehen innerhalb eines Jahres vergäbe. Und zwar sollen für die Bewerbung nur diejenigen verdienten und treuen Diener des Kaisers in Betracht kommen, die in der Kunst der Seefahrt voll erfahren sind und zur Verwaltung dieses Amtes genügen.

Wir können diesem eigenartigen Rest des Lehnswesens aus früherer Zeit an dieser Stelle eine weitere Untersuchung nicht widmen. — Hier seien nur einige Worte über die Bedeutung dieses Reservats für das Admiralat gesagt.

Sicherlich hat Friedrich sich nur schweren Herzens dazu entschlossen, an diesen Galeerengrafen das wohldurchdachte, in eine Spitze endigende System seines Marinewesens scheitern zu lassen. Wie ein Fremdkörper steht dieser Abschnitt über die „comites“ in der Instruktion für den Admiral.

Denn die Stellung für den Admiral wird dadurch eine erheblich schwierigere. Während sonst alle Flottenofffziere und Beamten seine Untergebenen sind, die nur von ihm abhängen, haben diese Galeerengrafen eine viel sichere Position als er. Während er selbst nur auf Lebenszeit angestellt ist, ist das Amt dieser Leute erblich. Er hat keine Möglichkeit, sie abzusetzen und sie so für einen begangenen Fehler zu bestrafen. Während er sonst auf Grund von seemännischen Erwägungen sich seine Mitarbeiter auswählen konnte, mußte er diese Leute, die ihr Amt geerbt hatten, unter den Kreis seiner höheren Offiziere aufnehmen, wenn sie auch garnichts vom Seewesen verstanden. Er konnte nur darauf warten, daß sie ohne Erben sterben würden.

Hatte so der Admiral in allen Personalfragen, ausgenommen den eben auseinandergesetzten Fall, freie Hand, so war er in

1) in perpetuum.

Finanzfragen viel beschränkter. Hier gab der Kaiser das Steuer nicht aus der Hand, sondern hielt streng darauf, daß ihm alles berichtet würde. Immerhin sah er sich genötigt, in der Instruktion einige Ausnahmen festzusetzen. Er sagt daselbst[1]): Da der Kaiser bei der großen Anzahl der Geschäfte, die ihn in Anspruch nehmen, seinen Kopf nicht überall haben kann, so hofft er, daß dieser Mangel ersetzt wird durch den Fleiß der Männer, denen er vertraut. Er ermächtigt also den Admiral ohne besonderes Mandat, seinerseits von dem Gelde der Kurie so viel zu erheben, wie zur Ausrüstung von vier Galeeren nötig ist, die zum Dienste des Kaisers bereitstehen sollen. — Wenn wir auch die Finanzgebahrung der Flottenverwaltung hier nicht betrachten wollen und können, so muß doch auf eine Erleichterung hingewiesen werden, die dem Admiral vom Kaiser zugestanden wurde.[2]) Da der Admiral nicht für alles Quittungen im einzelnen erhalten kann in Anbetracht der Kompliziertheit der Flottenverwaltung, so soll er nur vierteljährliche Rechnung legen.

Mit dieser Verordnung kommen wir nun allmählich zu den Vergünstigungen, die dem Admiral als Entschädigung für die Mühen seines Amtes gewährt wurden. Eigenartig ist die, die zuerst in der Instruktion genannt wird. Falls es dem Admiral der sizilischen Flotte gelingt, im Kampfe mit einer fremden Flotte den Admiral dieser Flotte gefangen zu nehmen so ist es der Wille des Kaisers, daß der gefangene Admiral, mit seinem ganzen Eigentum dem sizilischen Admiral gehöre. Inwieweit diese Bestimmung aus dem Seerecht anderer zur See fahrenden Nationen übernommen worden ist, können wir nicht sagen. Sie erinnert sehr an die antike Bestimmung der spolia opima paßt aber anderseits so ganz in das System von Belohnungen, das Friedrich zum Ansporn für seine Beamten aufgebaut hatte. Der Fall, daß der sizilische Admiral einen feindlichen im Kampfe gefangen genommen hat, ist wohl unter der Regierung Friedrichs II. nicht eingetreten, und so hat der Admiral wohl auch keine Gelegenheit gehabt, sich diese ganz

1) J. VIII. 2) J. IX.

besonders wertvolle Beute zu erobern.[1]) Um allen Streitigkeiten vorzubeugen, setzt der Kaiser genau fest, was von dem Aufgebrachten dem Admiral gehöre.[2]) Es ist besonders wichtig, daß hierbei die mit Getreidc beladenen Schiffe eine eigene Kategorie bilden. Hier hatte der Staat ein besonderes Interesse daran, die Ladung für sich zu behalten, eventuell um damit weiteren Handel zu treiben, jedenfalls aber um zu verhindern, daß der Admiral dies auf eigene Faust tut.

Als Gehalt bezieht der Admiral pro Tag eine Unze Gold[3]), und in Messina, Neapel, Brindisi je 100 Salm Getreide und 100 Salm Wein. Die Naturalien sind ihm aus den Beständen der Kurie zu liefern, oder, falls diese fehlen, für ihn anzukaufen.

Neben diesen im einzelnen festgesetzten Einnahmen erhält der Admiral alle unbrauchbar gewordenen Navigationsinstrumente.[4])

Außerdem kann für ihn die Bekämpfung des Sarazenen — es sind wohl die von Afrika gemeint — zu einer Quelle der Einnahme werden. Der Admiral erhält nämlich von dem, was von den Sarazenen erbeutet wird, das übrige fällt an den Fiskus.[5]) Gelingt aber dem Admiral, den Sarazenen neue Tribute aufzuerlegen, so gehört ihm ein Zehntel dieser Tribute.[4]) Wird ein Schiff an der Küste des Königreiches schiffbrüchig, so erhält der Admiral dasselbe Recht wie der Staat.[6]) Sodann werden die Rechte des Admirals angegeben, die dieser an den „Marinaria“ und an anderen Abgaben der Seefahrer hat. Hier soll

1) J. X.

2) J. XI.

3) Das ist nach heutigem Gelde etwa 89 Mark; vgl. hierzu Winkelmann, Kaiser Friedrich II., Bd. 1, S. 233, der sich hier auf die Berechnung von Huillard-Bréholles, Recherches sur les mouments etc. App. II stützt; nach den Berechnungen von Amari, La guerra II, 402, die Winkelmann I, S. 238 Anm. 4 anführt, würde die Goldunze nur auf 61,50 Franks anzusetzen sein; nach wieder anderer Berechnung Cherrier, Histoire de la lutte (2. ed.) II, 32 mit 63,12 Franks.

4) J. VIV.

5) J. XV.

6) J. XVI.

der Admiral dieselben Einkünfte haben, wie seine Vorgänger.[1]) Von großer Bedeutung ist die dem Admiral als letzte Vergünstigung gewährte Zollfreiheit. Bei dem weitverzweigten System der sizilischen Einfuhr- und Ausfuhrsteuern, bei den Hafengebühren und den vielen anderen Abgaben, war es für den Admiral von großem Werte, frei ausführen zu dürfen, was er wollte. So hatte er von der großen Zahl der privaten Kaufleute einen großen Vorrang, und war dadurch imstande, sich sein dienstliches Einkommen zu erhöhen.[2]) Überblicken wir nun, nachdem wir die einzelnen Funktionen des Admirals durchgegangen sind, es noch einmal als Ganzes. Soweit es der Drang des Kaisers, überall persönlich einzugreifen, zuließ, hat er das Admiralat zu einem selbständigen Amte ausgestattet. Durch sein persönliches Interesse für die Flotte aber mußte er Wert darauf legen, in den wichtigeren Fragen doch die Entscheidung selbständig zu treffen. Denn das lag nicht in seiner Absicht, den Admiral zu einem Könige in seinem Amte werden zu lassen. Immerhin wurde das Amt des Admirals die Durchgangsstation für alle Befehle, die der Kaiser der Flotte zu erteilen hatte. So hat der Kaiser wohl deshalb in erster Linie das Amt des Admirals zu einem so bedeutungsvollen erhoben, um in ihm der gesamten Flotte und der gesamten Marine eine einheitliche Spitze zu geben.

So sollte auch die neue Instruktion nicht in erster Reihe den Zweck haben, den Admiral auf eigene Füße zu stellen und vom Kaiser zu emanzipieren, sondern nur die Grundlage bilden für die Regelung der amtlichen Beziehungen zwischen Monarch und Admiral.

Ein glücklicher Zufall läßt uns einen Einblick tun in diese Beziehungen. Hier können wir verfolgen, wie die geschilderte Instruktion ins Leben umgesetzt wurde, wie das Amt des Admirals in seiner ständigen Berührung mit dem

---

1) J. XVIII. Hier ist zu bedauern, daß gerade in diesem Abschnitt die sonst so ausführliche Instruktion sich so kurz faßt. Wir hätten gewünscht, gerade über die so schwierige Materie der Marinaria Näheres zu erfahren.

2) J. XIX.

Kaiser zu einem der wichtigsten im Staate wurde. Dieser Entwicklung nachzugehen, müssen wir einer besonderen Untersuchung vorbehalten. Die vorangegangenen Darlegungen werden gezeigt haben, in wie eigenartiger Weise Friedrich II. es verstand, Selbständigkeit und Abhängigkeit von der Person des Monarchen zu vereinen. Überall spürt man den Hauch des großen Staatsmannes, einer der wenigen, die von wahrer Liebe zur Seefahrt und Seegeltung erfüllt, auf dem deutschen Throne gesessen haben. Was hier geleistet und geschaffen worden ist, hat der Kaiser aus seinem Geiste geboren, war er auf manchem anderen Gebiete Dilettant, hier war er Fachmann.

Breslau. Willy Cohn.

Parallelen babylonischer Überlieferungen im Sanskrit.

Wer sich eingehender mit vergleichender Mythenforschung beschäftigt, der wird in kurzem die Erfahrung gemacht haben, daß die Flut der Erzählungen, die ihm zuströmt, nur in den selteneren Fällen klar und rein und ohne weiteres trinkbar ist, d. h. nur dann, wenn er sie unvermittelt und unverfälscht aus dem Borne mündlicher Überlieferung schöpfen kann; wo aber diese Flut aus literarischer Quelle quillt, da ist soviel ursprüngliche Kraft herausfiltriert, und soviel fremde wohlriechende, wohlschmeckende und wohlfärbende Stoffe sind zugesetzt, daß niemand mehr das frische, junge, belebende Naß der Wiesenquelle darin erkennen kann. Da muß erst mühsam all das Fremde herausgeholt, da müssen sorgfältig die letzten, winzigen Spuren der ehemaligen Kräfte entdeckt werden, bis man ein einigermaßen gleiches Wasser erhält, wie es einst der Quelle entsprang. — Stammen Märchen und Sagen rein und unverändert aus mündlicher Überlieferung, dann sind sie auch in der Regel sofort für den Mythologen verwendbar; leider gibt es bisher aber noch recht wenige Sammlungen, die nichts weiter als eben „Sammlungen" sein wollen, und auch die Brüder Grimm haben noch geglaubt, ihre Märchen für den literarisch gebildeten Leser und für Kinder herausputzen zu müssen. Und was ist nun gar erst an den Märchen kurieret und koiffüret worden von Literaten, die sie als Mittel für ihre künstlerischen Zwecke verwenden wollten! Viel schwere Mühe ist da nötig, um die Märchenprinzessin ihres schweren verbrämten Brokatkleides, der fremdländischen Parfüme und der verschönernden Schminke zu entledigen, damit man ihr unbetrogen in das lieb-

traute, von uralter Weisheit überstrahlte Gesichtchen schauen kann.

Auf dem Boden des Sanskrit ist der Mytholog nur auf literarische Quellen angewiesen, und fast jede Überlieferung muß er erst durch innere Kritik auf ihre Reinheit prüfen, ehe er sie für die Vergleichung verwenden kann. Das muß also auch bei den beiden Erzählungen geschehen, die im folgenden behandelt werden sollen: es sind das in der *Vatālapañcaviṃśatikā* die Nr. 7 und 12, die im Fortgange dieser Abhandlung mit *A* und *B* bezeichnet sind. Der Leser sei auch gleich an dieser Stelle verwiesen auf Benfey, Pantschatantra I S. 151 ff. (§ 52), wo z. B. auch auf die weiteren indischen Verwandten im Anfange des *Kathāsaritsāgara* und im 2. Buche des Hitopadeśa (nr. 5a) aufmerksam gemacht ist. Dieses Aufsatzes Zweck ist: zunächst die oben genannten Erzählungen *A* und *B* kritisch zu untersuchen, um ihnen sodann die babylonischen Überlieferungen von Ištars Höllenfahrt und Etana gegenüberzustellen. Der Leser sieht, daß auch unsere beiden indischen Schwestergeschichten als Höllenfahrtmythen aufzufassen sind.

Schon nach flüchtiger Betrachtung wird man bei einiger Belesenheit finden, daß unsere beiden Erzählungen zu jenem Kreise von Märchen gehören, in denen ein Held auszieht, um die Schönste der Welt zur Frau zu gewinnen, und sie endlich in der Unterwelt, von einem Ungeheuer geraubt und gehütet, findet; nach vielen Mühen und Gefahren gelingt es ihm, sie aus der Gewalt des Ungeheuers zu befreien, aber meist verliert er sie noch einmal durch die Treulosigkeit seiner Gefährten, die ihn im Stiche lassen, ohne ihm aus der Unterwelt herauszuhelfen, und auf wunderbare Weise gelangt er später entweder mit Hilfe eines Adlers, der ihn trägt, oder mit Hilfe einer riesigen Wunderpflanze, an deren Stamme er hinaufklettert, an die Oberwelt zurück und darf sich nun für immer mit der Schönen vereinen. Während in einem Teile dieser Märchen der Held eben nur „die Schönste“ sucht, ist in den andern bereits ein bestimmtes Mädchen als die Schönste bezeichnet worden; zu der letzteren Gruppe gehören unsere beiden indischen Fassungen. Sie haben noch die Besonderheit, daß

sie eine Erklärung dafür geben, woher die beiden Getreuen, die den Fürsten von der Schönen erzählen, Kenntnis von ihr haben: in *A* ist es ein Diener, der, obwohl selbst ein Königssohn, sich hat erniedrigen müssen, weil er, aus seiner Heimat verbannt, durch Armut dazu gezwungen wurde; in *B* ist es der erste Minister. Die Erklärung besteht jedesmal in einer Wiederholung der Haupterzählung, so daß das Ganze den Eindruck erweckt, als sei es aus zwei Varianten zusammengesetzt.

A macht den Leser zuerst mit dem Könige und den Schicksalen seines Dieners bekannt und erzählt dann, wie auf einer Jagd König und Diener miteinander Freundschaft schließen. Im weiteren Verlaufe wird berichtet, wie der Diener nach Ceylon entsandt wird, um für seinen Herrn um die Tochter des dort herrschenden Königs zu werben. Unterwegs auf der Meerfahrt während eines Sturmes sieht er ein Banner aus den Fluten auftauchen, rasch gürtet er sein Oberkleid um, und mit dem Schwerte in der Hand springt er in die Wogen, „um das stürmische Meer zu beruhigen". [In der tamulischen Bearbeitung wird der Diener von einem Meerungeheuer verschlungen, aus dessen Bauche er sich befreit und ans Ufer rettet; bei dieser Gelegenheit müßte eigentlich auch die Jona-Sage eingehender besprochen werden, das ginge aber über den Rahmen dieses Aufsatzes hinaus und muß deshalb für einen anderen Ort aufgespart werden.] Der Diener findet nun in der Tiefe des Meeres eine herrliche Stadt und erblickt ein Mädchen von einer Schönheit, die man sich kaum vorstellen kann, das mit seinen Gespielinnen in den Tempel der Durgā schreitet, und oben an der Spitze dieses Tempels erblickt er das Banner. (Der Vergleich dieses Tempels mit dem Berge Meru scheint nicht bloß literarischer Schmuck zu sein). Wie die Mädchen nach verrichtetem Gebete wieder in ihren Palast zurückkehren, folgt er ihnen und wird ihr Gast, er ist unaussprechlich verliebt in die Herrin, wird aber von dieser durch List an den Ort seiner Herkunft zurückversetzt: unter dem Vorwande, ein Bad zu nehmen, schickt sie ihn zu einem Teiche; wie er aber untertaucht, wird er alsbald in den Teich im Garten hinter dem Palaste seines Königs entrückt. Andere

Diener finden ihn, berichten seine Ankunft dem Könige, und wie dieser herbeieilt, erzählt er ihm seine Erlebnisse, worauf der König beschließt, auszuziehen und für den Freund das Mädchen zu gewinnen. Hier beginnt nun die Erzähluug von vorn: Der König reist zusammen mit seinem Freunde an die Stelle, wo das Banner aus den Fluten aufsteigt, beide stürzen sich in die Tiefen des Meeres hinab und sehen das Mädchen in den Durgātempel schreiten und wieder zurückkehren. Das Mädchen erblickt die Fremdlinge, es verliebt sich in den König, ohne daß es ihm gelingt, seine Gegenliebe zu gewinnen, und zuletzt läßt es sich bestimmen, des Königs Diener-Freund zum Gemahle zu nehmen; der König selbst aber kehrt durch den Teich hindurch an seinen Wohnort zurück.

Eines sei hier vorweggenommen: daß der König seinem Diener das Mädchen verschafft, ist das gerade Gegenteil dessen, was *B* erzählt: nicht für sich selber, sondern für seinen Freund gewinnt der König die unterirdische Jungfrau, und wenn wir nun berücksichtigen, daß einmal der Diener ein geborener Königssohn ist, und zweitens die Jungfrau sich und alles, was sie besitzt, dem Könige zu eigen gibt, indem sie laut ihren eigenen Worten in ihm ihren Vater sieht, so werden wir dieser Form zum Vergleiche die der germanischen Sigfrid-Gunther-Brunhild-Sage entgegenstellen müssen, und zwar in der Fassung, wie sie auf der dänischen Insel Hven überliefert ist (vgl. Wägner, German. Göttersagen, Leipzig 1907[8], S. 374). Hier steht Sigfrid an Gunthers Stelle, und des Mädchens Vater Hagne ist's, der den Helden im Kampfe unterstützt; und nun fällt auch ein neues Licht auf das Nibelungenlied, insofern, als sich Gunther nur als anderer Name für Sigfrid erweist. Gunther ist dann zur selbständigen Person geworden, der überflüssige Sigfrid übernahm Hagens Rolle, Hagen wurde in den Hintergrund gedrängt und zum Mörder Sigfrids umgedeutet. Im Indischen entspricht also der König dem Hagne der dänischen Überlieferung und der Diener (Königssohn) dem Freier Sigfrid.

Wir wenden uns zu der viel durchsichtigeren und klareren Fassung *B*. Ein König überläßt sich ganz und gar den Haremsfreuden und vertraut die Regierung des Landes seinem ersten

Minister an. Dieser ist jedoch besorgt, die Leute möchten ihm des Königs Lebensweise zur Schuld anrechnen, und verläßt heimlich das Land, damit der König gezwungen wäre, selbst wieder die Regierungsgeschäfte in seine Hand zu nehmen. Unterwegs begegnet er einem Kaufherrn, mit dem zusammen er eine Reise übers Meer unternimmt. Auf der Rückfahrt sehen sie einen „Wunschbaum" aus dem Meere hervortauchen, in dessen Zweigen sie auf einem herrlichen Diwan ein wunderschönes Mädchen erblicken; die Schöne singt ein Lied vom Schicksal, und hernach versinkt die Erscheinung wieder im Meere. Der Minister kehrt nun in die Heimat zurück und erzählt dem Könige seine Erlebnisse. [Bei der Erwähnung des Wunschbaumes gedenkt der Dichter der wundersamen Dinge, die dem Meere entstammen, wie der Sonne, des Mondes und des Weltbaumes, und da der Weltbaum überall der Wunschbaum ist, so werden wir nicht fehlgehen, wenn wir den hier erwähnten aus dem Meere auftauchenden Wunschbaum als eben den Weltbaum ansehen.] Auf die Schilderung des Kanzlers hin verliebt sich der König sofort in die Schöne uud entschließt sich, allein und heimlich auszuziehen, um das Mädchen zu suchen. Er findet denselben Kaufmann, mit dem sein Minister gereist war, und sieht gleichfalls den Wunschbaum; in demselben Augenblicke aber, in dem dieser verschwindet, stürzt sich der König ins Meer, und den über seinen vermeintlichen Tod verzweifelnden Kaufmann tröstet eine Stimme aus der Luft: der im Meere Versunkene sei ein König und in einer früheren Geburt des Mädchens Gatte gewesen; sein Schicksal sei es, sein früheres Gemahl wiederzugewinnen, dann werde er unversehrt in sein Reich zurückkehren. In der Tiefe findet der König nun eine goldene Stadt, von Einwohnern gänzlich verlassen, und im schönsten Palaste sieht er das Mädchen wieder, einsam, auf ihrem Lager schlafend, mit einem schwarzen Schleier zugedeckt. Er hebt den Schleier, das Mädchen erwacht und willigt ein, seine Gattin zu werden, unter der Bedingung, daß er sich am achten und vierzehnten Tage der lichten wie der dunkeln Monatshälfte nicht um ihr Tun kümmere. Wie nun der erste dieser Tage gekommen ist, treibt ihn doch

das Verlangen, das Geheimnis der Gemahlin zu erfahren und ihr zu folgen. Er sieht, wie sie einen Tempel außerhalb der Stadt betritt, und muß zu seinem Entsetzen mit ansehen, wie ein schrecklicher Drache sie verschlingt. Da packt ihn unzähmbare Wut, er reißt sein Schwert heraus und schlägt dem Drachen das Haupt ab; und alsbald tritt aus dem Leibe des toten Ungetüms die Verschlungene unversehrt wieder hervor. Der König erfährt nun von ihr das ganze Geheimnis: durch allzulange Abwesenheit hat sie den Zorn ihres Vaters erregt, der sie dafür verflucht hat, einsam in der Goldstadt zu leben und viermal des Monats vom Drachen verschlungen zu werden, bis ein bestimmter König kommen, sie heiraten, den Drachen töten und sie erlösen werde. — Sieben Tage noch bleiben die Jungvermählten in der unterseeischen Goldstadt, dann tauchen sie beide in einen Teich unter und steigen im selben Augenblicke in einem Gartenteiche hinter dem Palaste des Königs wieder auf.

Der Vergleich von *A* und *B* zeigt, daß *A* die blassere Form ist, in der eigentlich nur das Jonamotiv der Drachenverschlingung ein Mehr darbietet; es ist aber klar, daß in *B* neben der Verschlingung der Prinzessin durch den Drachen jenes erstere Motiv der Verschlingung des Helden durch das Meerungeheuer leicht ausgeschieden werden konnte. Die Verschiedenheit des Tempels mit dem Banner gleich dem Götterberge in *A* und des Wunsch- gleich Weltbaumes in *B* fließt selbstverständlich in ein gemeinsam mythisches Urbild zusammen. Diese beiden Motive sind für den Schluß der Erzählungen von höchster Wichtigkeit; denn nachdem die Helden ins Meer hinabgetaucht sind, müßten sie doch den Grundsätzen der Logik entsprechend durch eine Hinaufbewegung an den Ort ihrer Herkunft zurückkehren; aber nein, beide Fassungen (*A* und *B*) erzählen übereinstimmend von einem nochmaligen Hinabtauchen in einen Teich, durch das die Rückkehr in die Höhe bewerkstelligt wird. Blicken wir nun auf die außerindischen gleichen Überlieferungen, so sehen wir uns gezwungen, den in der *Vetālapañcaviṃśatikā* enthaltenen Schluß von *A* und *B* als gefälscht zu bezeichnen, und die

weitverbreiteten Motive vom Erklimmen des Glasberges und Hinaufklettern am Wunderbaume werden uns veranlassen, auch für das Indische anzunehmen, daß mit den Erzählungen *A* und *B* von Haus aus das Hinaufklettern am Weltberg-Tempel und Weltenbaume verbunden war. [Man denke dabei nur an die noch heute in Indien weitverbreitete Form der Tempeltürme, deren Vorbild ohne Zweifel die babylonischen *zikkurratu* (Tempel-Stufentürme) gewesen sind, und denke an die alttestamentliche Überlieferung vom Turm (*zikkurrat*) zu Babel, an dem die Menschen hätten in den Himmel klettern können. Hier sei auch verwiesen auf des Verfassers Aufsatz in der „Wissenschaftl. Beilage" der „Germania" 1912, Nr. 29 und 32, in dem weitere hierher gehörige Zusammenhänge angedeutet sind.]

Der Aufenthalt des Mädchens in der Unterwelt kann auf zweierlei Weise begründet werden: eine Gruppe von Märchen läßt es von einem Drachen geraubt und gefangen gehalten werden, die andere läßt es vom Vater zur Strafe an jenen Ort gebannt werden. Für *A* gilt weder das eine noch das andere, hier fehlt jede Begründung; in *B* dagegen scheint der Raub noch nachzuklingen, denn einmal ist ja die Prinzessin wirklich von dem sie verschlingenden Drachen gefangen, und zum andern weiß ja die Erzählung noch, daß sie in einer früheren Geburt des Königs Gattin gewesen sei. Es bedarf wohl keiner längeren Auseinandersetzung, daß das Hereinklingen der Seelenwanderung durch den Griffel des Hindu-Literaten verursacht ist, während die Erinnerung: sie sei des Königs Gattin gewesen, Eigentum des Mythos ist, und daraus folgt, daß die jetzt in der Unterwelt weilende Gemahlin vom Drachen geraubt worden sein muß. Also ist in *B* die Kenntnis vom Raube des Mädchens noch vorhanden, und doch steht daneben der ausführliche Bericht vom Fluche des Vaters, der seine genaue Entsprechung in der germanischen Sage von der Walküre Brunhild bzw. Grimhild hat. Beide Motive: Raub durch den Drachen und Fluch des Vaters sind aber in Wirklichkeit nur eins, wie bereits von anderer Seite (s. Wägner, Germanische Göttersagen, Leipzig 1907[8], S. 375) nachgewiesen

worden ist. Auch in der germanischen Sage stehen beide Motive nebeneinander: im Nordischen ist Brunhild vom Vater Odin verflucht, inmitten der Waberlohe zu schlafen, bis der Erlöser nahe, im Deutschen dagegen ist Grimhild vom Drachen geraubt und wird aus seiner Gewalt von Sigfrid befreit. Überhaupt besteht eine engste Verwandtschaft zwischen *B* und der nordischen Brunhildensage, von der man sich am besten durch folgende Gegenüberstellung überzeugen wird.

1. Die Prinzessin entspricht nicht der Erwartung des Vaters, daß sie ohne Verzug zu ihm zurückkehren werde.	Die Walküre führt den Befehl Odins, Agnar dem Tode zu weihen, nicht aus.
2. Darüber gerät der Vater in Zorn und spricht über seine Tochter einen Fluch aus.	Vater Odin gerät darüber in Zorn und spricht über die Tochter einen Fluch aus.
3. Entsprechend dem Fluche bleibt die Tochter einsam in der Goldstadt, und wird schlafend, mit schwarzem Schleier bedeckt vom Könige aufgefunden.	Entsprechend dem Fluche bleibt die Walküre einsam in der von der Waberlohe umgebenen Burg in tiefen Schlaf versenkt und mit der Brünne bedeckt.
4. Durch gefahrdrohenden Sprung ins Meer gelangt der König zur Prinzessin.	Durch gefahrdrohenden Ritt durch die Waberlohe gelangt Sigurd zur Walküre.
5. Der Retter ist im Fluche vorherbestimmt.	Der Retter ist im Fluche angedeutet.
6. Dadurch, daß der König den Schleier hebt, erwacht das Mädchen.	Dadurch, daß Sigurd die Brünne löst, erwacht die Walküre.
7. Weil das Mädchen nach ihrer Heirat die Frist versäumt, verliert es seine göttlichen Eigenschaften.	Weil die Walküre einen sterblichen Helden heiratet, verliert sie ihre göttlichen Eigenschaften (siehe Wägner, a. a. O., S. 192).

Blicken wir noch einmal zurück auf die Motive, die wir in *A* und *B* feststellen konnten, so erkennen wir, daß die beiden indischen Fassungen eigentlich drei Überlieferungen enthalten:

eine, die der deutschen Nibelungensage (genauer ihrer dänischen Schwester),
die zweite, die der nordischen Brunhild-Sigurd-Sage,
und die dritte, die der deutschen Sigfrid-Grimhild-Sage entspricht.

Dasselbe Verfahren wie bei den indischen Märchen müssen wir nun auch beim babylonischen Ištarliede anwenden [eine Übersetzung findet der Leser in Schraders Keilinschriftl. Bibl. Bd. VI, S. 81ff., oder in des Verfassers Aufsatz in „Memnon“ Bd. VI, S. 177ff.]. Ištar befindet sich in der Totenwelt, sie ist aus eigenem Willen dahin hinabgestiegen, ohne daß einzusehen wäre, weshalb. Dort unten wird sie nun festgehalten, eingeriegelt im Palaste der Totengöttin, und mit 60 Krankheiten behaftet. Krankheit, Schlaf und Tod haben im Mythos die gleiche Bedeutung, und Ištar erweist sich infolgedessen als Entsprechung der germanischen Brunhild. Aṣušunamir (= Papsukkal = Tammuz, vgl. Memnon a. a. O.) holt sie aus der Unterwelt wieder herauf, Aṣušunamir ist gleichfalls Ištars Gatte, und Ea bzw. Sin ist's, der ihm mit seinem Rate beisteht. Also entspricht der Ea (Sin) dem germanischen Hagne und im Indischen dem Könige und Aṣušunamir ist Sigfrid bzw. der Diener (Königssohn). Das Hinabsteigen zur Unterwelt geschieht in der babylonischen Überlieferung durch ein Hindurchschreiten durch 7 Tore, und die Rückkehr auf demselben Wege, nur in umgekehrter Reihenfolge. Das Babylonische kennt aber auch den Weg übers Meer zur Unterwelt, denn auf diesem Wege zieht Gilgameš hin zu seinem längstverstorbenen Ahnen Utnapištim und auch der oben erwähnte Flug auf dem Adler, der durchaus in den Zusammenhang der Unterweltsfahrten gehört, ist im Babylonischen als getrennte Überlieferung im Etanaliede erhalten. [Hierzu vgl. auch Lessmann, Gudar in „Memnon“ IV, S. 187ff.].

Die im obigen herausgehobenen und verglichenen Motive sind ausreichend genug, um eine Verwandtschaft der behandelten und angedeuteten Sagen und Märchen im weiteren, und der babylonischen und indischen Überlieferungen im engeren Sinne zu beglaubigen. Daß der zugrunde liegende Mythos überall selbständig entstanden sein sollte, ist weder wahrscheinlich noch möglich; es muß unbedingt ein einziger Ausgangspunkt gefordert werden, auch wenn sich zurzeit noch nicht feststellen läßt, wo dieser zu suchen ist.

Charlottenburg. Hugo Heinrich Figulla.

Zur Geschichte der Sárospataker altpolnischen Bibelhandschrift.

Die Entstehung der ältesten Denkmäler der polnischen Literatur pflegt man gern mit bestimmten historischen Persönlichkeiten in Zusammenhang zu bringen. Mag nun auch vielfach eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu solchen Annahmen bestehen, so läßt sich doch nur in ganz seltenen Fällen eine derartige Beziehung unzweifelhaft nachweisen. Es hat daher mit Fug und Recht die Skepsis der Wissenschaft dieser romantischen Neigung gegenüber eingesetzt, und so wird z. B. niemand heutzutage mehr, auf die Autorität des Erzbischofs Łaski hin,[1] die Bogurodzica dem hlg. Adalbert zuschreiben wollen, sondern höchstens dem Kreise der frommen Begründerin des Klarissenklosters zu Sandecz.[2] Bei dem bekannten Einfluß der vornehmen Frauen Polens auf die Entwicklung der heimischen Literatur[3] lag es nun freilich besonders nahe, gerade hier persönliche Beziehungen aufzusuchen. Und so tragen auch gegenwärtig noch einige ältere polnische Andachtsbücher, mehr herkömmlich als bezeugt, den Namen von Prinzessinnen des königlichen Hauses oder von Damen vornehmer Geschlechter, wobei man sich allerdings bei der Namengebung gelegentlich über die Personenfrage gar nicht oder nur schwer einigen konnte. Natürlich hat auch hier eine nüchterne Umwandlung

1) Nehring, Altpolnische Sprachdenkmäler 165. — Brückner, Gesch. d. poln. Lit. 22.

2) Brückner, Gesch. d. poln. Lit. 20f.; dann: Literatura religijna w Polsce średniowiecznej I u. II 5 und Dzieje języka polskiego 97ff.; vgl. auch Prace filol. VI 638.

3) Brückner, Gesch. d. poln. Lit. 20ff.

der Benennung eingesetzt. Deshalb spricht man auch nicht mehr von einem Margareten- oder einem Hedwigspsalter, sondern von einem Psalter von St. Florian oder von Puławy.

So wäre es auch an der Zeit, den Namen der ältesten uns erhaltenen polnischen Bibelhandschrift entsprechend umzuwandeln oder besser: einheitlicher zu gestalten. Denn dieses wertvolle Denkmal polnischer Sprache der Königin Sofie zuzuschreiben, haben wir durchaus kein so unzweifelhaftes Recht. Und wenn gegenwärtig Herr Harsányi die Veranlassung zur Abfassung dieser Bibelübersetzung der Königin Hedwig — zur älteren Annahme also wieder zurückkehrend — zuerkennen möchte,[1]) so steht dem kein so zwingender Grund im Wege: die Beschaffenheit des ersten Teiles würde m. E. nur für ein Hinaufrücken in der Zeit der Abfassung sprechen.

Harsányi, dessen Abhandlung übrigens größtenteils eine Bearbeitung der Prolegomena Małeckis für ungarische Leser ist, stützt sich dabei besonders[2]) auf die „Bibliotheca Sacra" des Jakob Le Long. Die Sárospataker Bibliothek besitzt dieses jetzt recht seltene Werk in der 2. Ausgabe.[3]) Ich will die interessante Stelle hier ausschreiben, zumal daselbst ältere Literatur zu dieser Frage angegeben ist: „In linguam Polonicam sacrum codicem prima transferre curavit Regina Hedwigis, Ludovici (Hungariae et Poloniae regis) filia, uxor Jagellonis, Ducis Lithuaniae, qui Christianismum amplexus est praecipitante seculo XIV. (anno 1390) Poloniaeque potitus imperio, Vladislaus IV. dictus est. Testis e msc. Joannes Lasicius de Gentis

1) Harsányi, A Sárospataki lengyel Biblia s ujonnan fölfedezett harmadik töredéke. Budapest 1909 als Sonderabdruck und in der ungar. Ztschr. „Magyar Könyvszemle" (Band XVII). Ich berühre hier nur die ersten drei Kapitel dieser Abhandlung. Zu dem vierten Abschnitt, welcher ein neues Ezdrasfrgm. bringt, vgl. meine Abhandlung im Archiv f. slav. Philol. XXXV, Heft 1/2.

2) pg. 21ff.

3) „Bibliotheca Sacra seu Syllabus omnium ferme Sacrae Scripturae Editionum ac Versionum etc. etc." Jacobi Le Long, Parisini, Congregationis Oratorii, . . . totum opus . . . auxit Christianus Fridericus Boernerus. Lipsiae MDCCIX (Sumptibus Joh. Ludov. Gleditschii et Maur. Georg Weidmanni).

Francicae gestis libro I., cuius exemplar, inquit, eleganter manuscriptum vidi. Haec Christ. Kortholtus tract. de variis Script. edit. cap. 30 § 1, p. 367. Ultimae quoque Regis Jagellonis uxoris Sophiae exemplar Biblicum in membrana descriptum extat, ad cuius calcem haec sunt adscripta: „Absoluta sunt haec Biblia in Castro novae urbis Corczin ad mandatum et voluntatem Serenissimae Reginae Sophiae, translata per Andream de Jassovits, scripta per Petrum de Cadoszits[1]) 18. Aug. anno 1455, superstite adhuc vidua Sophia regina, regnante iam filio eius Casimiro Jagellonide. Fuerunt haec Biblia in Bibliotheca cujusdam Patroni. Regenvolscius lib. I syst. hist. Chron. Ecclesiarum Polonie cap. 7. pag. 23."

Diese von Herrn Harsányi nur inhaltlich kurz mitgeteilte Stelle ist in mehrfacher Hinsicht interessant. Einerseits finden wir hier eine recht genaue Kenntnis jener bekannten Inschrift der inneren Seite des Einbandes der Handschrift,[2]) anderseits wird, worauf ich hier wegen einer später zu erwähnenden Notiz hinweisen will, durch die Worte „eleganter manuscriptum" die Handschrift kurz und treffend charakterisiert, so daß die Unkenntnis der Folgezeit um so verwunderlicher ist. Wie weit nun freilich die von Le Long erwähnten Quellen, die heutzutage sehr schwer zu beschaffen sind, wirklich den Nachweis für die Autorschaft der Hedwig sicherstellen, das muß ich den weiteren Forschungen des Herrn Harsányi überlassen. So glaubt also jetzt Herr Harsányi folgende Besitzerliste für unsern Kodex aufstellen zu können:[3])

1. Königin Hedwig 1390—1399.
2. Die kgl. Familie 1399—1422.
3. Königin Sofie 1422—1461.
4. Königin Elisabeth 1461—1505.
5. Die kgl. Familie 1505—1512.
6. Barbara Zápolya, Gem. Siegmunds I., 1512—1515.
7. Die kgl. Familie 1515—1518.

1) sic! Vgl. übrigens Małecki in den Prolegom. pg. X.

2) Vgl. Małecki Prolegom. pg. XX.

3) pg. 58.

8. Bona Sforza, Gem. Siegmunds I., 1518—1558.
9. Der Krakauer Buchhändler Scharfenberg[1]) 1558 bis 1562.
10. Joh. Crotoscius (Krotowski) und seine Nachkommen 1562 bis etwa 1626.
11. Die Bibliothek zu Lissa (Posen) 1626—1627.
12. Das reformierte Kollegium zu Sárospatak von 1627 ab bs heute.

Die beiden Hauptpunkte dieser Aufstellung sind also: zunächst die erwähnte Autorschaft der Königin Hedwig, dann aber vor allem das Jahr 1627, von dem an das reformierte Kollegium zu Sárospatak Besitzer der Handschrift sein soll. Damit hat Herr Harsányi den Joh. Amos Comenius ausgeschaltet, den man, freilich auch ohne zwingenden Grund, für denjenigen hielt, der von Lissa i. P. aus bei seiner im Jahre 1650 erfolgten Berufung zum Rektor der Sárospataker Schule mit den Bänden der Bibelhandschrift übersiedelt sei. Brückner hat dieser letzteren Annahme gegenüber schon mit Recht die Frage aufgeworfen[2]): „Żeby ją [Biblią] Jan Komeńsky z Leszna do Szarosz-Pataku wywoził, gdy go na rektora kollegium Rakoczy r. 1650 powoływał, nie myślimy, pocóżby się on aż do Węgier z takim niepotrzebnym i niepoczesnym ciężarem woził? Inny tu jakiś zaszedł przypadek nieznany." Einen bindenden Beweis hat freilich Herr Harsányi bisher nicht erbringen können.[3]) Fest steht, daß kurz vor 1660 die Bibliothek des Kollegiums durch reichliche Schenkung aus dem Bücherbestande der Rákoczys vermehrt wurde. Auch ein Bücherverzeichnis hat sich aus dieser Zeit erhalten, doch gibt es bei seinem fragmentarischen Zustande keine Kunde von unserer Handschrift. Einen geringen Hinweis kann man m. E. vielleicht aus sechs, noch jetzt in dem Kollegium befindlichen Büchern jener ehemaligen Rákoczyschen Bibliothek entnehmen, in die Georg Rákoczy I.

1) Bei Harsányi l. c. durch Druckfehler: „Szaffenberger krakkói nyomdász".

2) Vgl. Literatura religyjna w Polsce średniowiecznej II, 65 (1903), die Vulgata-Ansicht noch in „Gesch. d. poln. Lit.", 23 (1901).

3) l. c. pg. 56.

mit eigener Hand den Vermerk der Herkunft eingetragen hat: „Anno 1629 habe ich es (dieses Buch) kaufen lassen in Lednic[1]) von einem armen, aus Mähren vertriebenen Prediger.“ Diese Notiz läßt vielleicht die Annahme zu, daß auch unsere Handschrift den mit ihren Büchern sich nach Ungarn flüchtenden Protestanten abgekauft wurde, und zwar entweder direkt vom Kollegium, was mir weniger wahrscheinlich ist, oder von einem Gönner, etwa Georg Rákoczy I., der sie dann dem Kollegium gelegentlich einmal schenkte, weshalb sich eben auch keine Nachricht gerade dieser Schenkung erhalten hat, im Gegensatz zu der 30 Jahre später testamentarisch, also urkundlich, überwiesenen Bibliothek.

Unzweifelhaft aber befindet sich der Kodex seit dem 17. Jahrhundert im dauernden Besitze der reformierten Hochschule und, mag es nun eine Hedwigs- oder eine Sofienbibel sein, jedenfalls ist es doch eine Sárospataker Handschrift, und wir werden daher am besten tun, uns, zur Bezeichnung dieser Bibel, wie es ja auch sonst üblich ist, des Ortsnamens zu bedienen, der jedes Mißverständnis von vornherein ausschließt. Es hat ja gerade diese Handschrift kaum jemals einer einheitlichen Benennung sich erfreuen können, was für den Fernerstehenden verwirrend ist, ja direkt falsche Vorstellungen erwecken muß. So ist vor allem auch der Titel, den Herr Babiaczyk sich gewählt hat für sein „Lexikon der Altpolnischen Bibel 1455“, durchaus irreführend und auch geeignet, eine ganz falsche Ansicht über die Abfassungszeit hervorzurufen. Nur der beigefügte Untertitel „Sofienbibel“ verrät uns, daß wir ein Lexikon der Sárospataker Bibel vor uns haben. Ja, sogar innerhalb desselben Bandes wissenschaftlicher Zeitschriften finden wir gelegentlich verschiedene Bezeichnungen dieser Bibel. So hat Malinowski einige Stellen der „Sárospataker Bibel“ mit dem altczechischen Zabłockischem Texte verglichen, während Wierzbowski herausgibt: „Nieznany fragment Biblji Królowej Zofji“, und beide Abhandlungen sind im selben IV. Bande (1893) der Warschauer Zeitschrift „Prace filologiczne“ pg. 153ff.

1) Dorf im Trencséner Komitat mit Burg der Rákoczys (nach brieflicher Mitteilung des Herrn Harsányi).



und 293ff. erschienen. Daß gelegentlich Fragmente der Bibel auch an anderen Orten auftauchen, kann gegen die Bezeichnung der Handschrift als „Sárospataker Bibel“ nicht sprechen. Übrigens hat sich ja auch ebenda erst unlängst ein Halbblatt aus Ezdra gefunden;[1]) vielleicht gelingt es noch anderwärts, z. B. in Debreczin, weiterer Bruchstücke habhaft zu werden.

Dieser Bibelkodex, mehr erwähnt als gekannt, hat erst im Jahre 1871 seine erste Drucklegung erfahren. Nach langer Überschätzung der Zuverlässigkeit dieser Ausgabe[2]) hat neuestens vor allem v. Rozwadowski seine Stimme warnend erhoben.[3]) Und mit Recht. Schon die Entstehungsweise dieser Ausgabe — Abschrift der Handschrift durch Piekosiński, Herausgabe durch Małecki — flößt infolge der abgegrenzten Arbeitsteilung Bedenken gegen die Treue des Abdruckes ein. Und wer sich nun die Mühe nimmt, den gedruckten Text mit den beigegebenen Faksimiles zu vergleichen, der wird schon auf der ersten Seite seine Zweifel nachdrücklich begründen können: 1a 15 bietet der Druck: uczynyl, das Faksimile: vczynyl, auf derselben Seite, 1b 22/23, hat die Ausgabe: nyebeskym, das Faksimile: nyebeskyem.[4]) Das Faksimile gibt, wie ich hier auf Grund meiner Kollation bemerken will, das Richtige. Wenn man nun Handschrift und Ausgabe ganz miteinander vergleicht, dann findet man fast auf jeder Seite des Druckes Ungenauigkeiten aller Art, die das Vertrauen, dessen sich dieser Text solange unbestritten erfreute, durchaus nicht rechtfertigen können: Ungenauigkeiten und Fehler nicht nur des Herausgebers, sondern ebenso des Abschreibers.[5])

1) Ich bespreche es im Arch. f. slav. Phil. XXXV, Heft 1/2.

2) Noch Babiaczyk schreibt in der „Einleitung“ zu seinem Lexikon pg. 11: „Daß die Ausgabe der Sofienbibel eine korrekte ist, braucht hier wohl nicht besonders hervorgehoben zu werden.“

3) Im IV. Bande der Materiały i Prace Komisyi Językowej Akademii umiejętn. w. Krak. 1909 (Bulla z r. 1136 etc. pg. 433ff.).

4) Babiaczyk hat dies im Lexikon nicht angemerkt.

5) Um aber der Arbeit Piekosińskis gerecht zu werden, darf man nicht vergessen, wie aufreibend und mühselig das Abschreiben eines so langen Textes ist! So steigerten sich natürlich auch für Małecki die Fehlerquellen.

Da ich das Resultat meiner Kollation anderen Ortes vorlegen werde, will ich hier nur so weit die Ergebnisse dieser Vergleichung beibringen, als sie mit der Geschichte der Handschrift in einiger Beziehung stehen. Und schon die Entstehungsgeschichte dieses Textes, abgesehen von der oben dargelegten Hedwig-Sofien-Frage, gibt mir Veranlassung, gegen die bisherige Auffassung mich zu wenden.

In seiner Abhandlung[1]): „Einige Bemerkungen über die Sprache der altpolnischen Sophienbibel" hatte Ogonowski von mindestens drei Übersetzern gesprochen, die „zur Grundlage ihrer Arbeit die lateinische Vulgata gewählt" hätten. Ogonowski hat seine Behauptung nicht näher begründet. Um aber ein entscheidendes Urteil in dieser Frage fällen zu können, dazu bedarf es doch noch sicher eingehender stilistischer und syntaktischer Untersuchungen: Ogonowskis Abhandlungen sind schon vom Standpunkte der methodischen Behandlung der syntaktischen Erscheinungen durchaus unzureichend und verfehlt. Eine Lösung der Frage nach der Zahl der Übersetzer ist zugleich aber aufs engste verknüpft mit unserer Kenntnis der Vorlage des altpolnischen Textes. Daß man nicht die Vulgata in ihrer heutigen Gestalt vergleichen darf, das haben die Arbeiten von Semenovič deutlich dargetan[2]), und auch ich habe neuestens darauf hingewiesen.[3]) Die heutige Vulgata, trotz jenes schon viel älteren Hinweises von Semenovič, zu sehr berücksichtigt zu haben, ist auch einer der Grundfehler der äußerst mühsamen, aber nach Lage der Dinge verfrühten[4]) lexikalischen Arbeit Babiaczyks. Doch hat Herr Babiaczyk, nach dem Vorgange Nehrings, den Kernpunkt des Ganzen richtig hervorgehoben und scharf betont, indem er die zur Zeit erreichbaren altczechischen Bibeltexte in erster Linie zum Vergleiche heranzog. Denn treffend und unzweifelhaft hat bereits Nehring gegen Ogonowskis oben angeführte Ansicht den Zusammenhang und vor allem auch die Abhängigkeit der

1) Arch. f. slav. Phil. IV 243ff. und 353ff.
2) Arch. f. slav. Phil. IX 547ff. und Prace filol. VI 481ff.
3) Arch. f. slav. Phil. XXXIV 253 und 402ff.
4) Wenigstens als Speziallexikon.

altpolnischen sakralen Übersetzungsliteratur von der czechischen genauer nachgewiesen.[1]) Die Frage freilich: welcher der erhaltenen czechischen Bibeln die Vorlage des Sárospataker Textes am nächsten stand, ist, trotz aller darüber ausgesprochenen Vermutungen, als ungelöst zu betrachten und bei dem völligen Mangel an Druckausgaben altczechischer Bibeltexte vorläufig überhaupt nicht zu beantworten. Daher ist es auch sehr schwierig, in jedem Einzelfalle ein bestimmtes Urteil über die Ursache der zahlreichen Zusätze, Auslassungen und Verderbnisse des polnischen Textes zu fällen. Irreführend ist es, wenn man alles, was dem heutigen Vulgatatexte nach als Zusatz im Polnischen erscheint, kurzweg, wie es z. B. auch Babiaczyk tut, als „Glosse“ bezeichnet. Jene sogenannten Glossen sind nach meiner Überzeugung meistens wortgetreue oder sinngemäße Übersetzungen aus der lateinischen bzw. czechischen Vorlage, die sich auch schon in den so spärlich bisher publizierten altczechischen Texten nachweisen lassen.[2]) Denn daß der Wortlaut der lateinischen Bibelhandschriften des 12. bis 14. Jahrhunderts voll Willkürlichkeiten aller Art war, ist eine hinreichend bekannte Tatsache, und unser altpolnischer, wie auch die Proben der czechischen Texte bestätigen das nur. Mit Hilfe der für das Alte Testament (um das es sich hier allein handelt) allerdings leider sehr dürftigen Variantensammlungen zum lateinischen Wortlaut kann man einigen dieser „Glossen“ noch näher beikommen, wie das Semenovič und ich versucht haben. Solche Untersuchungen zeigen nur, daß man mit der landläufigen Bezeichnung „Glosse“ nicht etwa von vornherein den Begriff der selbständigen Textgestaltung des slavischen Übersetzers verbinden darf, wozu der Name „Glosse“ verlocken

1) Arch. f. slav. Phil. VI 159ff. (über die Sárospataker Bibel insbesondere). Schon Dobrowsky und Hanka hatten den Einfluß des Czechischen auf die polnische Bibel bemerkt (vgl. Nehring, Altpoln. Sprachdenkmäler pg. 119).

2) Ich erinnere hier nur an: „to gest oczy rozuma“ 4a 15 und das „tocisz to rosum“ des Zabłockischen Textes (Prace filol. IV 155 und 164, wo aber die Ausführung Malinowskis nicht zutrifft), vgl. auch Babiaczyk in der „Einleitung“ zum Lexikon pg. 10.

kann. Vielmehr handelt es sich dabei meist ebenso um getreue Übersetzung der schon verunstalteten lateinischen Vorlage wie im ganzen übrigen Verlaufe des Textes: es waren also in diesen Fällen die „Glossen“ dem slavischen Übersetzer durchaus Bestandteile des heiligen Textes.

Neben dieser Schicht von sogenannten Glossen gibt es sicherlich auch Stellen, in denen der slavische Übersetzer selbst Änderungen vorgenommen haben wird, wirkliche slavische „Glossen“, die im Einzelfall aber als Eigengut des Übersetzers sicherzustellen, bei der Dürftigkeit unserer Hilfsmittel meist unbeweisbar ist, vielmehr sehr dem subjektiven Empfinden überlassen bleibt. Wohl ist es ein einfaches stilistisches Mittel zur Verdeutlichung eines lateinischen Ausdruckes, zwei Synonyme in der Übersetzung zu wählen, doch geben gelegentliche lateinische Varianten, die ganz entsprechend dem slavischen Doppelausdruck auch zwei Synonyme bieten, Veranlassung zu zweifeln, ob nicht, wo bei slavischer Doppelwiedergabe im lateinischen Text nur ein einziger Ausdruck überliefert ist, hier zufällig nur der variierende Wortlaut der lateinischen Vorlage verloren gegangen ist. Die nachdrücklichen Versicherungen einer späteren Zeit, von dem Kunstmittel der Variation zum Zweck der Verdeutlichung Gebrauch gemacht zu haben, lassen immerhin freilich auch einen Schluß auf ihre Verwendung in dieser früheren Epoche zu.[1]) Deutlicher aber sprechen die nebengesetzten Verdolmetschungen älterer, nur noch in der Literatur, nicht in der Sprache des täglichen Lebens mehr vorkommenden Wörter durch ihre modischen Ersatzformen. So ist etwa ein altes jenże durch nebengesetztes junges który (z. B. 64 a 36) erläutert. Stets hat ja die sakrale Sprache an der älteren Sprechweise zäh festgehalten. Daß vielfach auch Versehen aller Art dem slavischen Übersetzer trotz aller Peinlichkeit unterliefen, daß fernerhin Mißverständ-

1) Wir haben aber z. B. doch vielfach solche synonyme Ausdrücke an Stellen, die (allerdings nach unserem heutigem Empfinden) eine solche „Verdeutlichung“ nicht gerade herausfordern, während anderen Ortes ein Synonymon recht erwünscht erschiene und der „Deutlichkeit“ sehr vorteilhaft wäre.

nisse[1]) nicht abzuweisen sind, liegt auf der Hand und findet seine Begründung nicht nur an der Unzulänglichkeit der Übersetzungstechnik jener Zeit, sondern ebenso an der Größe des Werkes. Hier erwächst aber gleich wieder die neue Schwierigkeit: was ist polnisches Eigengut, was ist Übersetzung der czechischen Vorlage? Wenn wir 80 a 19 lesen: „Bǫ́ǫ́dzyeli zadzǫ́kowanye obyata" und über obyata: „albo offyara"[2]), so gewinnt das schon rein äußerlich den Anschein eines polnischen Glossems, aber etwas Sicheres läßt sich nicht sagen, denn auch in den Anfangsworten ist „li" und „zadzǫ́" darübergeschrieben. Da der czechische Text hier aussteht, muß die Herkunft der Stelle offen bleiben. Mag man nun also die in den eigentlichen Bibeltext nicht hineingehörigen Änderungen als „Glossen" bezeichnen, so muß man bei unserem polnischen Text sich jedenfalls stets vor Augen halten, daß diese Zusätze entweder mit der czechischen Vorlage auf das lateinische Original zurückgehen, oder auch nur auf dem czechischen Texte beruhen können, wohl im seltensten Falle aber Neuschöpfungen des Polnischen sind.[3])

Denn darin wird Herr Babiaczyk doch vielleicht recht behalten[4]), daß wir in der Sárospataker Bibel eine nahezu völlige Transskription des Czechischen vor uns haben. Es ist wohl allgemeine Annahme: eines einzigen czechischen Textes, obwohl die Zeitdauer der Übersetzung und einige mir auffällige Äußerlichkeiten[5]) die Benutzung verschiedener (etwa zweier) altczechischer Bibeln, wohl nicht neben-, sondern nacheinander, durchaus glaublich erscheinen ließen.

1) Ich habe im Arch. f. slav. Phil. XXXIII 614f. auf eine solche Stelle aufmerksam gemacht.

2) In der Lemberger Ausgabe ist diese Schreibweise, wie gewöhnlich, nicht bezeichnet.

3) Vgl. Babiaczyk: „Einleitung" pg. 26.

4) ib. pg. 10.

5) Ich will hier z. B. nur darauf verweisen, daß erst im sogenannten „V. Teile" die Verwendung des Wortes doba (= Zeit) von Babiaczyk notiert ist, und diese Angabe stimmt auch. Und zwar findet sich (lediglich in diesem Teile, betone ich) das Wort in der hier, und nur hier, ganz üblichen Formel: w tǫ́ dobǫ́.

Die Möglichkeit, die Zahl der Übersetzer unserer Bibel bestimmen zu können, ist also vorläufig sehr gering und weit entfernt von der Sicherheit, mit der Ogonowski ihre Dreizahl behauptet. Etwas sicherer sind wir aber hinsichtlich der Zahl der Schreiber, die bei dieser Handschrift tätig waren. Im ganzen sollen, nach Piekosiński-Małecki[1]), fünf Schreiber nacheinander diese Handschrift hergestellt haben, und ihre Charakteristika werden auch im ganzen richtig angegeben.[2]) Diese Zahl hat auch Harsányi pg. 13 seiner erwähnten Schrift übernommen. Man glaubt also, es habe geschrieben: der erste Schreiber: Blatt 1 bis 21 (= pg. 1 bis 40 des Druckes), der zweite: Blatt 22 bis 44 (= pg. 41 bis 78), der dritte: Blatt 45 bis 47 (= pg. 78 bis 83), der vierte: Blatt 48 bis 95 (= pg. 83 bis 171), der fünfte den Rest, d. h. also die ganze zweite Hälfte. Diese Annahme ist aber auf Grund meiner genauen Nachprüfung durchaus zu verwerfen. Es ist ganz unzweifelhaft, daß der erste Teil (Blatt 1 bis 21) von zwei Schreibern herrührt[3]): der erste, mit ebenmäßiger, klarer, schöner Schrift von Blatt 1 bis 20 recto, unvermittelt folgt dann auf 20 verso, also mit den Worten: ſplaczyem ſwyelykym (= 38 a 4 des Druckes: s placzem [sic!] s wyelykym), der zweite Schreiber. Von diesem stammt jedoch nur noch Blatt 21, da das Folgende verloren gegangen ist, so daß demgemäß dann mit dem heutigen Blatt 22 (= pg. 41 des Druckes) der neue, also der nunmehrige dritte (bisherige zweite) Schreiber einsetzt, wie das erste Wort „Gessen“ mit seinen lapidaren Lettern gleich auf den ersten Blick lehrt. Gegenüber den wuchtigen Buchstaben des dritten sticht dieser zweite Schreiber mit seinen ohne äußeren Zwang ganz auffallend gedrängten Charakteren ebenso ab wie von der ruhigen Ebenmäßigkeit seines Vorgängers, mit dem er aber die Gestalt der Buchstaben und die Tinte gemein hat, d. h. also: ihm zeitlich ganz unmittelbar folgt. Das zeigt auch, nach der kurzen Probe

1) Prolegomena XXIV.

2) Prolegomena XLIV ff.

3) Ich hebe hier ausdrücklich noch hervor, daß meine Beobachtung von Herrn Bibliothekar Harsányi geprüft und für unzweifelhaft richtig befunden wurde.

zu schließen, die Gemeinsamkeit der orthographischen Anschauungen: in den übrigen Teilen der Handschrift spiegeln sich ganz offensichtlich verschiedene Systeme wider. So ist man wohl berechtigt, die alte Fünfteilung der Textabschnitte auch weiterhin beizubehalten, darf aber nicht vergessen, daß diese Einteilung sich nicht mit der Zahl der Schreiber deckt, sondern einen Unterschied von fünf aufeinander folgenden grammatischen Systemen bedeutet, deren erstes durch zwei Schreiber vertreten ist. Ebenso ist aber auch für den fünften Teil die Einheit in Abrede zu stellen. Freilich liegt hier die Sache anders und nicht so offenkundig wie beim ersten Abschnitt. Ich nehme an, daß auch dieser letzte Teil von mindestens zwei Schreibern, die miteinander abwechselten, geschrieben ist. Es tauchen nämlich partienweise immer dieselben Eigentümlichkeiten der Schrift wieder auf, nachdem sie von anderen, sich gleichfalls wiederholenden, abgelöst worden sind. Doch wird es hier sehr schwer sein, die einzelnen Teile dieses Abschnittes voneinander zu sondern: ich habe mich, schon aus Zeitmangel, mit dem bloßen Gesamteindruck begnügen müssen; vielleicht unternimmt es einmal Herr Harsányi, diese Beobachtung im einzelnen genauer nachzuprüfen. Außer diesen sechs, oder wahrscheinlicher sieben Schreibern gewahrt man aber auch noch die Tätigkeit anderer Hände in unserem Kodex, und zwar vereinzelt im vierten, häufiger im fünften Teile:[1]) Die in der Handschrift recht häufigen Schreibfehler sind, wenn sie vom Schreiber bemerkt wurden, bald am Rande oder über dem Text zwischen den Zeilen verbessert worden. Doch hat offenbar noch einmal eine Durchsicht des Textes von anderer Seite (vom Übersetzer?) stattgefunden, der die Fehler des Schreibers richtigstellte, die diesem entgangen waren. So hat pg. 249 b 4 der Schreiber das z eines ursprünglichen zapastwye zu tilgen gesucht, obwohl es noch deutlich sichtbar geblieben ist: über das z aber ein n geschrieben, also

1) Von alledem hat merkwürdigerweise die Lemberger Ausgabe, weder im Text noch in den Prolegomena, irgend etwas Näheres. Wer den Druck allein kennt, hat also vom wirklichen Zustande des Textes keine Vorstellung.

daß napastwye gelesen werden soll. Das ist deutlich eine Verbesserung mit derselben Tinte und von derselben Hand. Dagegen ist auf der gleichen Seite (a 9) in atrzøsaiøc das erste ø mit auffallend schwärzerer Tinte über dem Worte eingeflickt, da es der Schreiber ausgelassen hatte: also eine Korrektur von anderer Hand. Derartiges findet sich im fünften Teile sehr häufig, vereinzelt dagegen steht im vierten, pg. 83 b 29, rzeptayøzy, wozu ich mir notiert habe, daß das auslautende y auf der Rasur eines (vorher dort stehenden) m geschrieben ist: der rechte lange senkrechte Strich des y ist von einer späteren Hand oben nachgebessert, wie die viel schwärzere Tinte erweist. So hat die Hand eines Korrektors auch die Dittographie 229 a 8 apobral/apobral gych durch spätere Punkte beseitigt[1]) u. a. m.

Ein ganz anderer bei weitem späterer Leser war es, der die Stelle 104 b 13 glossierte: Ale robota wasza[2]), was in der altczechischen Olmützer Bibel als: robota vaše sich findet. Diese Worte stehen auf der letzten Zeile der Spalte a des Blattes 60 recto: so schrieb diese viel jüngere Hand unter das fremdartige: robota in kleiner Schrift ein auffälliges: dzatiky.[3]) Dagegen dürfte von der Hand eines der oben erwähnten Korrektoren (d. h. also zeitlich nicht viel jünger als der Schreiber des Textes) jene Verbesserung im fünften Teile stammen: 264 a 12 offyerowaly zszone obyati panv. Hier hatte der Schreiber das obyati ausgelassen, welches dann die wenig spätere Hand zwischen zszone und panv über dem Texte verbessernd einfügte.

Verraten uns diese Glossierungen das Interesse, welches eine spätere Zeit an unserem Kodex nahm, so zeigt uns Blatt 136

---

1) Im Druck sind Dittographien gewöhnlich nicht wiedergegeben, wie überhaupt die Ausgabe sehr willkürlich ist.

2) Die Ausgabe hat wasz, die Hs. aber wasza, wobei allerdings das auslautende a etwas verblaßt, aber deutlich lesbar ist.

3) Die übliche Form wäre dzatki, die ja Kazan. Gniez. häufig genug belegt ist. Es gibt. so viel ich sehe, für ein dzatiky keinen Anhalt. Vielleicht liegt eine künstliche Kompromisform von czech. děti und poln. dziatki vor mit dem Wunsche einer Antikisierung und unter dem Eindrucke der vielen Czechismen: vgl. pg. 44 Anm. 4.

verso besonders auffallende Spuren einer jüngeren Benutzung.[1]) Nämlich unter der, den Inhalt der beiden Textkolumnen kennzeichnenden Überschrift in der Mitte des oberen Randes finden wir ein L. J. C. S. P., also: Paralyp
L. J. C. S. P.

Herr Harsányi hat in seiner Schrift als erster auf diese Buchstaben aufmerksam gemacht, ohne eine Deutung zu versuchen.[2]) Mündlich gab er mir dann die Erklärung: L(eopolita), J(an), C(siądz), S(cholae), P(ater).[3]) Dieser Deutung kann ich, neben anderen Gründen, schon deswegen nicht beipflichten, weil die Schrift verhältnismäßig recht jung ist: es sind durchaus moderne Buchstabenformen, so daß ich die Inschrift dem 17. Jahrhundert zuweisen möchte. Ich glaube auch nicht, daß S. P. mit „scholae pater“ aufzulösen sein wird. Mir will es viel eher scheinen, daß man S. P. als „Saros-Patakini“ lesen muß. Und wenn nun die oben erwähnte Annahme Harsányis, daß diese Bibelhandschrift schon geraume Zeit vor Comenius in Sárospatak war, zu Recht besteht, dann scheint es mir doch selbstverständlich, daß dem berühmten Manne diese Handschrift auch vorgelegen hat.[4])

So könnte man die Buchstaben m. E. auch deuten: L(egi) J(ohannes) C(omenius) S(aros-)P(atakini).

Bleibt aber jetzt noch die Frage: weshalb gerade an dieser Stelle, Blatt 136 verso, die Buchstaben stehen? Es scheint mir nicht glaublich, daß der betreffende Leser der Hs., sei es nun Comenius oder ein anderer, den Kodex etwa nur gerade bis zu dieser Stelle benutzt hat. Ich möchte eher annehmen, daß die Inschrift in der Mitte der damals erhaltenen Blätter der Hs. angebracht wurde, woraus sich ergeben würde, daß

1) Auch davon weiß die Lemberger Ausgabe nichts (vgl. pg. 246).

2) l. c pg. 15.

3) Vgl. dazu die von Małecki in den Prolegom. pg. XXXI erwähnten Abkürzungen: J(ana), K(siędza), L(eopolity).

4) Ich verweise hier auf die pg. 43 erwähnte späte Glossierung: dzatiky und auf meine dort Anm. 3 gegebene Erklärung. Mir ist es nicht unwahrscheinlich, daß auch diese Glosse von Comenius selbst stammt, da die grammatischen Interessen dieses Mannes bekannt sind und die Zeit auch dafür spricht.

der Kodex zu jener Zeit noch sicher mindestens die Psalmen mitenthalten haben muß.

Wie dann unserer Bibel im 18./19. Jahrhundert eine immer steigende Aufmerksamkeit von neuem zugewendet wurde, das hat Małecki in der Vorrede zu seiner Ausgabe eingehend dargetan und Nehring in den „Altpolnischen Sprachdenkmälern" in gedrängter Kürze wiedergegeben. Einiges bleibt aber noch nachzutragen und ist teilweise auch schon von Herrn Harsányi erwähnt worden.[1]) Es handelt sich nämlich um eine Reihe von schriftlichen Anfragen, die wegen der Handschrift an das Sárospataker Kollegium im Laufe des 19. Jahrhunderts gerichtet worden sind und von denen man bisher nichts wußte. Die Korrespondenz darüber befindet sich nur zum Teil im Archiv des Kollegiums.

Die Veranlassung, daß sich das Interesse der gebildeten Polen im XIX. Jahrh. der Sárospataker Bibelhandschrift in verstärktem Maße zuwendete, gab eine Reisebeschreibung des ungarischen Grafen Teleki, die, im Jahre 1805 in deutscher Übersetzung unter dem Titel: „Reisen durch Ungarn usw." erschienen, diese polnische Handschrift mit folgenden Worten erwähnte: „In der Bibliothek des Kollegiums (scil. zu Sárospatak) fand ich eine polnische, auf schönem Pergament zierlich geschriebene Bibel, als eine große Seltenheit. Diese Übersetzung verfertigte Hedwig, die Tochter Ludwigs des I., aus dem Ungrischen. Die hiesige Abschrift wurde 1390 verfertigt, ist aber nicht ganz." [2])

Diese Notiz, in politisch bewegter Zeit geschrieben, ging nicht unter: der nationale Sinn wendete sich, mehr wie ehedem, jetzt auf die Vergangenheit. So entstand der Wunsch, dieses alte Denkmal polnischer Sprache im eigenen Lande zu haben oder wenigstens eine Abschrift davon zu besitzen. Bei den unruhigen Zeiten konnte man nicht sogleich zur Verwirklichung dieser Absicht schreiten: erst am 24. September 1844 richtete Stanislaus Ritter von Przyłęk Przyłęcki folgendes

1) l. c. pg 34ff.
2) Vgl. Mał. Proleg. XIII.

Schreiben an das reformierte Kollegium zu Sárospatak:[1]) Reverendissimo Domino, Domino Praeposito Venerabilis Collegii reformati in Saros-Patak.

Reverendissime Domine! Ex descriptione itineris Dominici Comitis Teleki, literisque Comitis de Majlath ad Comitissam Rzewuska anno 1822 datis, atque in Collectione rerum polonicarum antiquiorum per clarissimum olim Julianum Niemcewicz tomo II. pag. 1 sequ. typis divulgata, insertis, compertum habemus, vetustissimum codicem manuscriptum sacrorum Bibliorum bibliothecam venerabilis Collegii reformati in Saros-Patak, ex dono clarae memoriae principum Ragoczy possedisse. Etiamsi codex iste mutilatus vetus solummodo Testamentum in se continere fertur, proveniens tamen a Sophia Regina Poloniae, matre Vladislai Regis Polonorum Hungarorumque, anno 1444 a Turcis ad Varnam occisi, gaudet versione polonica a veterrimo quondam exemplari per Andream de Jaszowice, Cracoviensis Academiae Theologum, Ecclesiaeque in Nova civitate Korczin Parochum translata, perque Petrum de Radoszyce Castri civitatis eiusdem Notarium, membraneis foliis integris anno Domini 1455 exarata. Cum antiquissimum hoc linguae nostrae monumentum gravissimi sit nobis momenti, illudque typis divulgare omnino nobis proposuissemus, rogamus perhumaniter Reverendissimam Dominationem Vestram etiam atque etiam, ut nos quam citissime certiores reddere dignetur, an codex praefatus adhuc in Bibliotheca Saros-Patakiana existat? anne nobis venia eundem typis pro commodo literaturae polonicae edendi daretur? Dum codex hic manuscriptus membranaceus: 185 paginis (vel foliis, nescio) tantum constare dicitur, insignem itaque Reverendissima Dominatio Vestra nobis literaturaeque nostrae praestaret gratiam, si eundem de verbo ad verbum quam accuratissime copiare, aut (quod magis in votum esset) in charta cereacea (Strohpapier) calcare jusserit, nosque de praetio pro hoc labore convento gratiose informare vellet.

---

1) Das Original ist im Archiv des Kollegiums aufbewahrt und signiert: Nr. 30, 377. Harsányi l. c. pg. 34f. hat den Brief ins Ungarische übertragen, ich gebe hier den ursprünglichen lateinischen Wortlaut.

Accepto Reverendissimae Dominationis Vestrae responso, non omittemus designatam pecuniae quotam pro chyrographo dicti codicis manuscripti in copia exarato, indicata via irremore transmittere, inque praefatione antiquissimi hujus linguae nostrae monumenti futura editionis nostram totiusque nationis Polonae summam gratitudinem palam proferre non gravemur. Reverendissimae Dominationis Vestrae humillimus servus Stanislaus Eques de Przyłęk Przyłęcki, aliquot operum historicorum polonicorum auctor, habitans Leopoli, in Galicia No. 12 $^{2}/_{4}$. Datum Leopoli, die 24. Septembris, Anno Domini 1844.

Dieser Brief kam nun zu Händen des damaligen Rektors der Sárospataker reformierten Hochschule, Professor András Majoros. Natürlich wird er darauf geantwortet haben, aber in dem Archiv des Kollegiums ist weder eine Abschrift davon zu finden, noch auch ein Vermerk, daß eine Beantwortung erfolgte. Man darf aber wohl annehmen, daß sich im Familienbesitze der Przyłęckis oder in einem Lemberger Archive (Statthalterei?) das Antwortschreiben noch erhalten hat und jetzt nur in Vergessenheit geraten ist.

Jedenfalls haben sich die Verhandlungen zerschlagen, wie aus einem zweiten, bisher ebenfalls unbekannten Schreiben[1]) zu entnehmen ist, welches Graf Johannes Załuski im Januar 1845 an den Grafen Josef Teleki richtete. Im Archiv des Kollegiums ist der in folgendem wiedergegebene Brief als „Abschrift" bezeichnet und als Nr. 30, 529 inventarisiert. Das teilweise bis zur Unverständlichkeit durch Nebensätze und Partizipialkonstruktionen entstellte Deutsch des Briefes erweckt fast den Anschein, als ob wir es mit einer etwas sklavischen Übersetzung zu tun hätten, doch ist das im Archiv des Kollegiums aufbewahrte Schreiben ausdrücklich als „Abschrift" bezeichnet.[2])

In dem hier gegebenen Wortlaute habe ich nur einige offenbare Schreibfehler des Kopisten, die untergeordneter Art

1) Harsányi erwähnt dieses Schreiben nicht, da dieser Brief sich noch nicht gefunden hatte, als er 1909 seine Schrift herausgab.

2) Vielleicht hat Załuski den Brief polnisch entworfen und aus dem Entwurf ins Deutsche übertragen?



sind, stillschweigend korrigiert, da durch diese Verbesserungen der Gesamtcharakter des Briefes in keiner Weise berührt wird. Das Schreiben lautet also:

Euer Excellenz. Schon seit Langem war es den polnischen Gelehrten und Archäologen bekannt, daß die Bibliothek des Sáros-pataker reformierten Collegiums einen Schatz berge, dessen seltener Wert das höchste Interesse der gesamten litterarischen Welt Polens in Anspruch nim̄t.[1]) Diese Seltenheit ist eine sehr alte polnische Übersetzung der Bibel des alten Testaments, welche nach Einen[1]) von Hedwig, Königin von Polen, nach Anderen von der polnischen Königinn[1]) Sophie aus dem Urtexte ins Polnische übertragen worden seyn[1]) soll. — Diese in ganz eigentümlichen Schriftzügen verzeichnete und zum Teil gemalte Original-Handschrift ist nicht nur für die polnischen Gelehrten, aber[1]) für alle slavische Litteratur von hohem Werte. Als eines der ältesten Denkmäler polnischer Sprache ist sie trotz ihrer ziemlich unleserlichen Charaktere sehr wichtig für jeden slavischen Altertums-Forscher und besonders wegen der, von der Basis der darin enthaltenen Sprachweise leicht zu verfolgenden Spur der Verwandtschaft sämmtlicher slavischer Idiome, unbezahlbar für den Litterar-Historiographen.

Dieser seltene, ja einzige Codex unserer unbestreitbar ältesten Bibelübersetzung, vielfach erwähnt von dem berühmten Slawisten Dobrowsky in seinen Werken, besucht vom Professor Kucharski[2]) und anderen gelehrten Polen, kann nach den hierüber durch mich vom Herrn Professor Zsamay in Patak eingeholten Nachrichten nicht käuflich veräußert werden. Da es nun aber, wie gesagt, den polnischen Gelehrten an einer, wenn auch temporären Benutzung dieses seltenen Manuscripts vorzüglich liegt, so nehme ich auf Ersuchen des Professors Wiszniewski zu Krakau, einer ausgezeichneten Notabilität, eines verdienstvollen Altertums- und Sprachforschers, der durch Her-

1) So in der Abschrift.

2) Das ist also derselbe Professor Kucharski aus Warschau, der 1827 in Sárospatak war und den Kodex einsah. Den von ihm auf der Innenseite des Einbandes stammenden Vermerk teilt Małecki pg. XIV mit.

ausgabe seiner Geschichte der polnischen Litteratur, eines den Gegenstand vollständig erschöpfendes Werkes, die erste Stelle unter den Gelehrten Polens erworben, dann auf die Bitte meines Bruders, ehemaligen Curators der Krakauer Universität und galizischen Landstandes Jos. Gfen. Zaluski, meine Zuflucht zu Euer Excellenz mit der Anfrage, ob es nicht möglich wäre, dieses Manuscript gegen einen vom Professor Wiszniewski zu fertigenden, in deutscher, lateinischer oder französischer Sprache auszustellenden und, wenn es nötig wäre, vom Staate der Republik Krakau und dem dortigen österreichischen Consul zu vidierenden Revers auf ein Jahr als den zum Copieren notwendigen Zeitraum zu entleihen.

Die hier gebotenen Maßregeln bieten volle, ja die höchste Garantie, daß man unsererseits gern jedes Opfer zu bringen bereit ist, um nur in dieser kurzen Frist eine Copie von diesem Werke, da dieses an uns zu bringen, es uns nicht gegönnt ist, anlegen zu können, da es auf möglichst genaue Nachbildung der Charaktere abgesehen ist, wenigstens diesen Zeitraum benötigen dürfte. Gestatten mir deshalb Euer Excellenz, da hierüber Hochderselben Gutachten entscheidet, einen hierauf Bezug habenden geneigten Bescheid zukommen zu lassen, da es sich nicht nur in meinem, sondern im Interesse aller Gelehrten Polens und überhaupt der gesammten Slawischen Familie liegt, aus diesem Schatze, dieser uralten Fundgrube, Notitzen[1]) über den unmaßgeblichen[1]) Zustand unserer Sprache, Schrift und Redensweise,[1]) dann der um vieles größeren Ähnlichkeit mit dem Böhmischen und Wendischen im 12. und 13. Jahrhundert zu liefern.

Da ich nothwendigenfalls die Übernahme des genannten Codex zu besorgen hätte, und überhaupt meinen schon genannten Bekannten und Landsleuten Auskunft zu geben wünsche, so harre ich der gütigen Antwort Euer Excellenz entgegen, in der angenehmen Voraussicht, daß Hochdieselben diese Bitte, als eine, den Gelehrten[1]) Forschungsgeist zu befriedigen zum Zwecke habende, nicht unstatthaft finden werden, um so mehr, da wir alle und jede nur denkbare Sicherheit zu leisten erbötig sind.

1) So in der Abschrift.

Ich hege deshalb die Überzeugung, daß Euer Excellenz uns die Gewährung dessen nicht versagen werden, und danke dem Zufall, daß mir sich die Gelegenheit bietet, hierbei Hochdenselben, dessen Huld die vaterländische Feder beschützt, meine unbegränzte[1]) Hochachtung ehrfurchtsvoll bezeugen zu können. Einer Nation angehörend, welche durch ihre Geschichte und eine Reihe gleicher Schicksale und Herrscher mit den Ungarn verwandt zu seyn[1]) sich rühmt, glaube ich um so mehr auf die Güte Hochderselben zählen zu dürfen, als ich nicht aufhöre, mit ungeheuchelter Ehrfurcht zu seyn.

Euer Excellenz ergebener Diener Graf Zaluski.

Kaschau, den 25. Jänner 1845. Adresse für jetzt: Le Comte Jean Zaluski à Cassovie en Hongrie.

Wenn wir beide Schreiben miteinander vergleichen, so fällt sofort auf, daß der Brief Zaluskis offenbar ganz unabhängig und ohne Kenntnis[2]) ist von dem Ersuchen, welches kaum ein halbes Jahr vorher aus Lemberg an das reformierte Kollegium zu Sárospatak gerichtet worden war. Es fehlt auch jede Beziehung auf den Brief Przyłęckis, jede Anspielung darauf, daß doch ganz kürzlich erst von polnischer Seite aus das Ansinnen an das Kollegium gestellt worden war, den Kodex auf Kosten seiner Lemberger Freunde abschreiben zu lassen. Die Verhandlungen des Jahres 1844 waren erfolglos geblieben[3]): jetzt, 1845, tritt die Krakauer gelehrte und vornehme Welt mit noch weitergehenden Bitten hervor; man will womöglich den Kodex nach Krakau selbst haben. Hätten die Lemberger und Krakauer Kreise in engerer Fühlung, ohne gegenseitige Rivalität gestanden, so hätte doch sicherlich Graf Załuski wieder dort angeknüpft, wo die Verhandlungen des vorigen Jahres eben erst abgebrochen waren. Recht auffallend ist auch, wie

---

1) So in der Abschrift.

2) Oder auch nur keine Kenntnis verraten will? Vielleicht war etwas von dem mißlungenen Versuch Lembergs bekannt geworden, und so wollte man jetzt für Krakau die Lorbeeren einer ersten Ausgabe erwerben.

3) Warum? — Anscheinend hatte sich in Sárospatak damals niemand gefunden, der für das Abschreiben der Handschrift in Betracht hätte kommen können.

gering die Kenntnis von dieser umworbenen Handschrift in Krakau ist. Trotzdem man doch daselbst mit dem Warschauer Professor Kucharski, der, wie oben schon erwähnt, die Handschrift selbst gesehen hatte[1]), unzweifelhaft in näheren Meinungsaustausch getreten war, trotz mancher bereits gedruckter Nachrichten über diesen Kodex spricht der Brief Załuskis von den „ganz eigentümlichen Schriftzügen“, „den ziemlich unleserlichen Charakteren“. Es scheint also: die beiden Brennpunkte des polnischen gelehrten und nationalen Lebens waren hier ohne Beziehung zu einander geblieben, Krakau und Lemberg waren in dieser Angelegenheit auf eigene Faust vorgegangen, vielleicht um die Rivalin durch die Herausgabe dieser ältesten polnischen Bibel zu übertrumpfen.

Doch auch diese zweite Anfrage sollte keinen Erfolg haben. Die politischen Zeitläufte waren damals nicht so, daß Graf Josef Teleki die Verantwortung für die Hergabe der Handschrift auf ein volles Jahr zu übernehmen sich hätte getrauen können. So schickte er den Brief Załuskis mit einem Geleitsschreiben datiert: Kolozsvár, den 20. Februar 1845,[2]) an den Superintendenten, damit dieser das Ansinnen auf der nächsten Synode unterbreite. In seinem Schreiben hob er hervor, in eine wie mißliche Lage man kommen könne, wenn Krakau die Zurückerstattung der Handschrift ablehne oder hinausziehe. Ein Prozeß würde in einem solchen Falle außer Ärger und Verdruß viel Kosten und große Schwierigkeiten verursachen. Auch seien die Garantien durchaus ungenügend, höchstens, wenn eine bekanntere Wiener Firma oder ein ungarischer Magnat unter Erlegung einer größeren Summe[3]) sich verbürgen wolle, könne er die Gewährung des Ersuchens befürworten. In diesem ablehnenden Sinne ist dann auch am 23. April 1845 über Załuskis Anfrage entschieden worden.

Inzwischen hatte aber bereits Hoffmann von Fallersleben die ersten verschlagenen Fragmente der Handschrift in Breslau durch Zufall entdeckt und sie Hanka zugeschickt, der im

1) Vgl. Małecki: Prolegom. XIV.

2) Natürlich in ungarischer Sprache. Ich teile daher hier nur den Inhalt dieses Schreibens mit. 3) Etwa „2000 Gold“.

„Slavin“ nun eingehender über diese Bibel handelte.[1]) Das dem Slavin beigegebene Faksimile des ersten Blattes unserer Handschrift war auf eine Bitte Hankas in Sárospatak hergestellt worden, und zwar auf Anregung des dortigen Professors Benedictus Kálniczky von einem stud. iur. Paul Jászay. Zum Dank dafür übersandte Hanka ein Exemplar des Slavin (2. Aufl., Prag 1834) dem Kollegium.[2])

Was war nun aber natürlicher, als daß Hanka, dessen Vorliebe für alte Handschriften ja doch allgemein bekannt ist, sich auch seinerseits bemühte, in den Besitz des ganzen Kodex zu gelangen? Und so wendete er sich, um des Erfolges sicherer zu sein, an den Erzherzog Stefan, der damals Statthalter war, und wußte ihn für seinen Plan zu erwärmen, derart, daß der Erzherzog selbst die Sache in die Hand nahm und einen Brief[3]) „am 3. des Monats Georgius“ 1847 aus Prag an den Obergespan des Zempléner Komitates richtete, des Inhaltes, daß ihm Wenzel Hanka einen in der zweiten Hälfte des XV. Jahrhunderts geschriebenen Pergamentkodex überreicht habe, mit gemalten und vergoldeten Initialen geziert, gut erhalten, in Quart. Dieser Kodex enthalte das Leben und die Werke des Scholastikers St. Johannes, Abtes vom Berge Sinai, in lateinischer Sprache. Auf der ersten Seite dieser Handschrift sei das Wappen des Königs Matthias Corvinus. Infolgedessen habe dieser Kodex für Ungarn einen größeren Wert als für Böhmen. Deshalb habe ihm eben Hanka den Vorschlag gemacht, diesen Corvinuskodex gegen die slavische Bibelhandschrift einzutauschen. Von diesem Briefe des Erzherzogs gab, in Vertretung des Obergespans, der Vizegespan Imre (Emericus) Szögyény dem Kollegium Mitteilung. Doch konnte das Kollegium nicht selbständig in dieser Angelegenheit vorgehen, vielmehr sprach das entscheidende Wort die zuständige Synode zu Miskolcz am 21. April 1847. Sie lehnte zwar nicht grundsätzlich eine Hergabe der Handschrift ab,

1) Vgl. Nehring, Altpoln. Sprachdenkm. pg. 114.

2) Mit der Widmung: „Inclyto Collegio Saros-Patakino. Editor“. (Signatur: K. K. 183.)

3) In ungarischer Sprache (vgl. Archiv des Kollegiums Nr. 31. 656).

doch meinte sie, daß ein Corvinuskodex in ein Budapester Nationalmuseum gehöre. Wenn aber für die Bibelhandschrift eine größere Summe Geldes gegeben würde, die es gestatte, den Bücherbestand der Hochschulbibliothek angemessen zu ergänzen und zu vermehren, so daß also „ein größerer geistiger Nutzen" dem Kollegium durch die Hergabe erwachse, dann wollte man den Gedanken eines Verkaufes dieser Handschrift nicht so von der Hand weisen. Auf diesen Bescheid scheint man in Prag keine Antwort mehr gegeben zu haben, wenigstens hat sich bisher im Archiv des Kollegiums kein diesbezügliches Schreiben gefunden.

Auch weitere Kreise dürfte schließlich der Versuch interessieren, den Miklosich machte, um auf einige Zeit unsere Bibelhandschrift benutzen zu können. Ein ehemaliger Dozent der Sárospataker Hochschule, Gabriel Szeremlei, war nach Wien berufen worden. Dessen Vermittlung nun rief Miklosich an, um die Handschrift, sei es auch nur auf eine Woche, nach Wien zu bekommen. Doch auch die Fürsprache dieses ehemaligen Kollegen (in einem Briefe [1]) vom 8. Juli 1852) blieb ohne Wirkung, da das Kollegium eben nur gegen die weitestgehenden Bürgschaften diese einzigartige Handschrift auszuleihenwillens war.

Angesichts jener zahlreichen Bemühungen, die von den verschiedensten Seiten zur Gewinnung dieser Handschrift unternommen wurden, konnte es nicht ausbleiben, daß die Hochschätzung dieser ältesten polnischen Bibel sich auch auf die weitesten Kreise der Bürgerschaft von Sárospatak übertrug, die den Wert der Handschrift durch legendäre Erzählungen [2]) in phantastischer Weise noch zu steigern wußte.

1) Auch dieser Brief Szeremleis ist ungarisch (Archiv des Kollegiums 33, 774). Von Herrn Harsányi ist er in seiner Schrift noch nicht erwähnt, da er erst nach 1909 bei der jetzt (1912) beendeten Katalogisierung sich gefunden hat.

2) So fabelte man davon, daß der Kodex angekettet sei, oder auch, daß der Bibliothekar den Aufbewahrungsort der Sicherheit wegen zeitweise ändere, schließlich wurden auch die für die Handschrift gebotenen Summen in übertriebenster Weise vergrößert.

Beuthen, O.-S. Erdmann Hanisch.

Historia septem sapientum.

Die Fassung der Scala celi des Johannes Gobii iunior

nach den Handschriften kritisch herausgegeben.

Der große Kreis der Geschichte von den Sieben weisen Meistern, ein Stoff, der nach J. Görres' bekanntem Ausspruch „in Rücksicht auf Celebrität und die Größe seines Wirkungskreises die heiligen Bücher erreicht und alle klassischen übertrifft", erfordert auch nach den grundlegenden Forschungen von Benfey, Buchner, Campbell, Carmoly, Cassel, Clouston, Comparetti, D'Ancona, Fischer, Goedeke, Keller, Landau, Leroux de Lincy, Loiseleur, Murko, Mussafia, Nöldeke, Oesterley, G. Paris, Sengelmann eine kritische Sichtung der orientalischen wie okzidentalischen Texte. Auf die Wichtigkeit einer Neuausgabe der hebr. Mischle Sendabar habe ich in meiner Ausgabe der neuen lateinischen Übersetzung (Heidelberg 1912) hingewiesen. Weit weniger noch darf man sich dieser Aufgabe für die abendländischen Versionen entziehen, da es erst nach solchen abschließenden Vorarbeiten möglich sein wird, der Stellung dieses eigenartigen Zweiges zum Orient gerecht zu werden.

Goedekes Verdienst ist es, den Auszug der Historia septem sapientum in dem mit lauter Exempeln durchsetzten und unter dem Titel Scala celi sattsam bekannten, aber noch lange nicht völlig durchforschten Predigtwerk des französischen Dominikaners Johannes Gobii iunior hervorgezogen zu haben (Benfeys Orient und Okzident, III [1865], 385—423). Aus des Mönches Widmung an Hugo de Colubreriis, Prior von Aix (Provence), der 1330 starb, erhalten wir für das Werk einen terminus ante quem, doch wird man unseren Auszug selbst getrost noch ins XIII. Jahrhundert verlegen können. Über den Verfasser der

Predigtexempel, dessen Beiname iunior ihn von seinem berühmten Oheim († 1328) unterscheiden soll, vgl. Hauréau, Notices et extraits des mss., XXXIII 1, 116—122, wo ihm als Prior von Alais (1323) ein ähnliches Werk (Disputatio) zugeschrieben wird, ferner J. Klapper, Mitteilungen der schles. Gesellschaft für Volkskunde, XX (1908), 1 ff., und Crane, Exempla of Jacques de Vitry, London 1890, p. LXXXVI ff. Die im Kapitel 'Femina' der Scala celi enthaltene Fassung der Historia septem sapientum = *S* hat von jeher trotz ihres offenbar skizzenhaften Charakters bei den Forschern eine große Beachtung gefunden, und gewöhnlich stellt man sie bei der Aufzählung der okzidentalischen Quellen unseres Stoffes an die erste Stelle. Mit Unrecht, wie mein kritischer Text zeigen soll. Schon 1868 verhielt sich Mussafia, Sitzungsberichte der phil.-hist. Klasse der Wiener Akademie der Wissenschaften, LVII, 89, recht skeptisch gegenüber Goedekes Behauptung, daß diese Version der sieben weisen Meister auf einer noch unbekannten orientalischen Redaktion beruhe, somit als der ursprüngliche Grundtext sämtlicher abendländischen zu betrachten sei, eine Ansicht, die in Goedekes Grundriß noch zu lesen ist („die älteste abendländische Bearbeitung, die allen späteren zugrunde liegt" S. 348). Berechtigt aber ist ihre Einreihung in die Filia-Noverca-Gruppe bei Mussafia, a. a. O. 90, also die Verwandtschaft mit *L*, wie dann G. Paris, Deux rédactions du Roman des Sept Sages, Paris 1876, XI ff., deutlicher gezeigt hat: «ces deux récits (*S* et *L*) offrent trop de ressemblances pour qu'on puisse regarder le second comme une invention pure, indépendante de l'autre. *L* est donc une variante de *S*, dans laquelle la fin est tronquée et refaite de souvenir». Eine endgültige Entscheidung kann allerdings neben der kritischen Ausgabe von *S*, die ich hier vorlege, nur die Untersuchung sämtlicher altfranz. *L*-Hss. liefern, dazu der Ableitungen in *A*. Sehr vorsichtig referiert daher Campbell, The Seven Sages of Rome, Boston 1907, XXIII: «As to the date of the lost Liber de Septem Sapientibus upon which *S* was based, nothing is known with certainty, but it must be not later than the middle of the thirteenth century. (If we are

to believe Gaston Paris's theory of a basis in *L*, it must be dated considerably earlier than this.) As to its source, similar uncertainty prevails. Its nearest relationship is with *L* . . ., but it is not probable that *S* was based on *L*; the more probable view is that *L* was influenced by *S*.» Auf eine Verwandtschaft von *S* mit einer Kombination von $L + A$ hat dagegen scharfsinnig hingewiesen Plomp, De Middelnederlandsche bewerking van den VII Vroeden van binnen Rome, Diss. Utrecht 1899, 39 Anm. Dies trifft nicht ganz zu, da *S* noch immer der abweichenden Züge genug enthält (so z. B. gleich zu Beginn den Traum des Prinzen von den vier Weinstöcken[1]) statt des sonstigen verschwommenen Sternorakels, die Andeutung von den sieben Kammern in dem zum Unterricht erbauten Palaste), um auch dann noch die Frage nach dem Abhängigkeitsverhältnisse offen zu lassen, wenn man *S* als eine vage Erinnerung (mündliche Überlieferung) eines *L*-Textes mit Plomp betrachten will, ähnlich auch Botermans, Die hystorie van die seven wijse mannen van romen, Diss. Utrecht 1898, 15—17. Ohne weiter das literargeschichtliche Problem der Historia in der Scala celi vertiefen zu wollen — dazu sind noch andere umfängliche hdschr. Studien der altfranz. Texte nötig —, hat mir doch die kritische Betrachtung von *S*, die sich auf die Handschriften und nicht auf die mangelhaften Inkunabeldrucke stützt, zwei wichtige Handhaben geliefert:

a) lat. *S* (liber de septem sapientibus) stellt gleichfalls eine altfranzösische Gruppe dar.

Den Beweis hierfür erbringt vor allem:

b) *S* enthält gleichfalls die Namen der sieben weisen Meister. Diese erscheinen jedoch in altfranzösischer Lautgestalt.

Dies konnte bisher nicht erkannt werden, da der erste Herausgeber Goedeke nur den letzten Ausläufer der hdschr.

1) Ein durchaus ursprünglicher Zug, der sich in die polnischen, russischen und armenischen Übersetzungen der Historia herübergerettet hat, vgl. Murko, Sgsber. der Wiener Ak. d. Wiss., phil.-hist. Klasse, CXXII (1890), 83ff., 114ff., auch Ztschr. f. vgl. Litgesch., N. F. V. (1892), 2 u. 28, wo auf *S* hingewiesen wird.

Überlieferung vor sich gehabt hat, jenen mangelhaften Druck Lübeck 1476 (die späteren Drucke Ulm 1480, Straßburg 1483, Löwen 1485, Sevilla 1496 gehen darauf direkt zurück), den die Auslassung der Namen charakterisiert, „die ursprünglich genannt werden sollten, da es beim ersten heißt cui nomen erat, während der Name fehlt". Wenigstens hat aber Goedeke den wahren Sachverhalt erraten, wie seine Bemerkung zeigt: „Vielleicht waren die wunderlichen Namen Baucillas usw. dem Mönche in der alten Handschrift schwer lesbar, oder allenfalls auch nur dem Setzer der ersten Ausgabe der Scala coeli" (S. 397). Daher ist von allen Forschern behauptet worden, auch von Campbell: „The names of the sages and the Prince are omitted" (S. XXIII). Dieser Umstand machte mich stutzig, und die Hervorholung der Hss. selbst ergab ein willkommenes Resultat. Mir standen zur Verfügung:

B = Breslau, Kgl. und Univ.-Bibl., I Qu. 454, Papier, beendigt 1452, fol. 107^{r}—118^{v}.

Bg = Brügge, Stadtbibl., Nr. 494, Papier, XV. Jhdt., fol. 205ra—210rb. Sonstiger Inhalt: Hieremie de Montangnione compendium nobilium und ein mndld. Gedicht (Anfang: Allmachtich god verleent my gracie | Te leuene zo langhe spacie; Schluß: Sin gracie late ontfaen | Segghet amen het es ghedaen).

K = Krakau, Univ.-Bibl., Nr. 1410, Papier, XV. Jhdt., fol. 133 — 146. Sonstiger Inhalt: Biblia latina, Exempla de animalibus, Gesta Romanorum (stimmt ganz zu Oesterley Nr. IV).

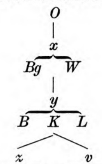
L = Lemberg, Ossolineum, Nr. 415, Papier, geschr. 1446, fol. 234vb—240vb.

W = Wien, Hofbibliothek, Nr. 13538, Papier, XV. Jhdt., fol. 81va—89ra. Liber iste pertinet bethleem monasterio prope louanium, also holländischen Ursprungs. Die Scala celi beginnt mit einer schönen Miniatur, die Himmelsleiter dieser Exempel darstellend, und enthält vor allem am Rande der Geschichten der sieben weisen Meister ihre Bilder im Geschmacke der Zeit: alle im Brustbild bis auf die beiden letzten, mit einer Kopfbedeckung (Barett oder Käppchen) und einem langen Streifen, auf dem ihr Name steht. Sonstiger Inhalt: Epistole b. Bern-

hardi abbatis de Claraualle, Petri Blesensis diaconi de amore et amicicia christiana, Senece liber de 4[or] uirtutibus cardinalibus, idem de remedijs fortuitorum.

Lediglich Excerpta der Scala celi und ohne unseren Text sind: Breslau, Univ.-Bibl., I Qu. 292; München, Hofbibl., Nr. 8365, 8947, 8975, sogar Paris, Bibl. Nat., lat. 3506, geschr. 1401 (nicht 1301, wie mehrfach behauptet). Wenig Ausbeute bot s = Kürzung in der Summa recreatörum (vgl. Mussafia a. a. O. 83 ff.) in der Hs. Wien, Hofbibliothek, 5371, s. XV, fol. 204[rb] sq. Dort ist übrigens der Schluß um folgende Angabe erweitert: Sic ergo iste filius est liberatus consilio istorum .VII. sapientum qui et propter erudicionem et propter liberacionem fuerunt a patre et filio qui patri successit in imperio retenti pro consiliarijs et donis imperialibus magnifice honorati ac per romanum imperium per longa tempora nominati.

Das Abhängigkeitsverhältnis dieser Hss. läßt sich vorläufig in folgendem Stemma veranschaulichen:



Eine kritische Ausgabe der Scala celi wird sich somit auf der Gruppe x aufbauen müssen. Sie allein enthält sämtliche Meisternamen[1]): 1. zu Anfang in *Bg*: vaucilles · auxiles · letulles · malquidas licros (sic) · cathon de roma · ioce · marrons; in *W*: vaucilles · auxilles · lentulles · malquidas licros (sic). Caton de roma. Joce · marcons. 2. vor den einzelnen Erzählungen: vaucilles *Bg* vancilles *W* — auxilles *Bg* vancilles *W* (im Bilde

1) Woher diese Namen stammen (z. B. Malquidas hebr.?), verdiente eine besondere Untersuchung, die vielleicht nicht ohne Nutzen für die Beurteilung des okzidentalischen Zweiges der Sieben weisen Meister bliebe.

lentulles) — lentilles *Bg* anxilles *W* — Malquidas *Bg* Malquidas litors *W* — Caton de Roma *BgW* (im Bilde Cato) — Joce *BgW* — Marons *Bg* Marrons *W* (im Bilde Marro). In der Widmung des Werkes heißt der Verfasser Johannes Gobii iunior. — In der Gruppe *y* haben wir nur noch: primus sapiens cui nomen erat Tantillus *BK*, in *L* ein leerer Raum für den Namen — secundus sapiens cui nomen erat Katho *BK*, cui nomen erat *N. L* — tercius sapiens cui nomen erat *N. L*, aber *BK* nur noch: tercius sapiens wie fortab in *BKL*. Für Gobii tritt Gebii ein. — In der Inkunabel 1476 endlich erscheint lediglich ein leerer Raum hinter: primus sapiens cui nomen erat. Der Verfasser nennt sich nur noch Johannes iunior.

Der Herausgeber muß es sich hier versagen, auch nur etwa die wichtigsten Sinnesvarianten von *x* und *y* mitzuteilen. Sein kritischer Text baut sich fast durchweg auf *x* auf und bietet gegenüber den zahlreichen Auslassungen und Kürzungen von *v* (vgl. besonders 65, 19. 66, 7. 67, 8/10. 67, 19. 67, 28. 68, 28/29. 69, 21. 69, 30. 70, 19. 72, 24/25. 72, 31. 73, 32. 74, 19. 76, 6/7. 76, 20. 76, 21/23. 77, 16. 77, 18/19. 78, 13. 78, 21. 78, 34—79, 1. 79, 14. 79, 20. 79, 25/26. 79, 33/34. 80, 19. 80, 23. 80, 26) vor allem eine vollständige und gereinigte Textgestalt, ein Hauptgrund für ihn, statt eines ursprünglich geplanten 'emendationum spicilegium' lieber dem hochverehrten Lehrer, der ihm gern die Rechenschaftslegung über die kritische Behandlung des umfänglichen Variantenapparats für eine andere Gelegenheit zubilligen wird, sowie der Fachwelt unseren wichtigen Text ganz und in einem neuen und lückenlosen Gewande darzubieten. Daß Goedeke trotz seiner Versicherung der Genauigkeit bei dem Abdrucke der Inkunabel 1476 (S. 398) es an der nötigen Akribie hat fehlen lassen, zeigen zu unserer schmerzlichen Enttäuschung nicht nur Druckfehler, falsche Lesungen und Auflösungen von Abbreviaturen, sondern sogar Lücken. Aufzählungen erübrigen sich, hingewiesen sei nur darauf, daß er gleich zu Anfang in den berühmtesten Fehler aller (mittelalterlicher wie moderner) Kopisten, nämlich des Augensprunges (bourdon) hinter dem Worte essent verfallen ist, wodurch ein kostbarer Zug der Überlieferung (septem

camere et in medio pallacium pro puero) uns allen verloren gegangen ist. Weit entfernt, mit Goedekes unbestreitbarem Verdienst zu rechten, ist ihm der Herausgeber insofern zu Dank verpflichtet, als dieser Fehler ihn zur näheren Betrachtung der Scala celi veranlaßt hat.

Für die vorliegende Neuausgabe ist es mein Bestreben gewesen, den mittelalterlichen Charakter des Werkchens auch inbezug auf Graphie und Interpunktion nicht allzusehr zu verwischen. Eigennamen erscheinen mit großen Anfangsbuchstaben und auch sonst ist dem Auge des modernen Lesers manches zugestanden worden. Die Abweichungen von Goedekes Text durch gesperrten Druck als solche zu kennzeichnen, hätte diesem Teile unserer Festschrift ein unschönes, weil zu buntscheckiges Aussehen verliehen; dieser typographische Gewaltakt ist also besser unterblieben.

Ich verfehle nicht, den hochgeehrten Bibliotheksvorständen in Brügge, Krakau, Lemberg, München, Wien, die mir mit großer Liberalität ihre Codices zur freien Benutzung in den Räumen unserer Kgl. und Universitätsbibliothek zugesandt haben, den tiefgefühlten Dank abzustatten. Ihnen aber, hochverehrter Herr Geheimrat, dem Meister altvedischer Interpretation und altindischer Textbetrachtung überhaupt, sei dieses specimen der Ausdruck unverbrüchlicher Dankbarkeit für die an der Hand von altehrwürdigen Texten genossene methodische Schulung und für die mannigfache Förderung in des Lebens Leid und Freud.

* * *

Femina est omnis malicie adinuentiua. — Legitur in libro de septem sapientibus quod fuit quidam imperator Dyoclecianus nomine; qui habito filio ab uxore sua, statim mortua est. Unde cum sapientes Romani uidissent puerum esse bone etatis,
5 supplicauerunt imperatori ut eum eis traderet ad docendum perfectissime omnes liberales artes. Qui annuens uotis eorum septem sapientes elegit, quorum nomina sunt hec: Vancilles, Anxilles, Lentulles, Malquidas li Tors, Caton de Roma, Joce,

Marrons; quibus filium tradidit informandum. Et quia sensibilia mouent et strepitus gencium impedit, requisiuerunt ut hospicium edificaretur in nemore, in quo essent septem camere et in medio pallacium pro puero, in quo essent depicte septem artes liberales. Quibus completis una cum puero illuc recedunt 5 et cum mirabili studio ipsum docent. — Tunc barones Romani ad imperatorem accedentes supplicabant ut uxorem duceret, ex qua suscepta prole imperium non deficeret in herede. Requisitus frequenter imperator consentit: nobilis et pulcra iuuencula sibi eligitur et ei in matrimonium copulatur. Tandem 10 completis nupciis uxor querit ab imperatore: Ubi est filius? Et tanquam nouerca dolositate infecta per uerba exprimit signum amoris. Imperator ergo uolens satisfacere suis uotis, cum iam nouem anni transissent in quibus non uiderat filium, sed continue fuerat cum magistris, missis raubis et equitaturis 15 mandauit magistris ut filium suum adducerent, ut a nouerca uideretur. Qui receptis litteris, dum collacionem inter se habuissent, conuenerunt in hoc omnes magistri ut, antequam iter arriperent, examinarent eum in subtiliori sciencia si aliquid profecisset, ne interrogatus ab aliquo sapiente ipsi possent 20 confundi. Eligitur arismetica et tali experimento examinatur: nam clam sub quatuor pedibus lecti quatuor folia ponuntur edere. Et mane iuuene surgente habita cognicione de mensura hospicii dixit: Vel solarium est eleuatum, uel tectum est depressum, uel lectus est eleuatus. Tunc magistri attendentes 25 ad eius subtilitatem inceperunt disponere de recessu. Sed dormiente iuuene in meridie talis uisio est sibi monstrata: uidebatur sibi quod quatuor uites egrediebantur de lecto et producebant septem ramos, et in medio stabat coluber qui per folia ramorum immittebat uenenum ad interficiendum iacentem 30 in lecto. Qui expergefactus uocatis magistris et narrato sompnio, omnes pro interpretacione recurrunt ad cursum stellarum. Et inuenerunt quod quatuor uites sunt quatuor elementa, coluber est nouerca, septem rami sunt septem dies sequentes in quibus, si loqueretur, moreretur statim. Et quia 35 necesse erat ut ad patrem accederet, ordinauerunt ut quilibet eorum excusaret eum in una die et subueniret in omni tribula-

cione futura. — Venientibus igitur et intrantibus ciuitatem pater occurrit filio, et dum super collum eius fleret pre gaudio et de statu suo quereret, iuuenis nichil respondit. Tunc pater tristis dum requisiuisset causam, responsum est a sapientibus
5 quod mutus erat effectus. Qui dolens, sine salutacione rediens, denunciauit uxori. Que eum exhortans promisit quod ipsa faceret eum loqui, et occurrens puero cum mirabili affabilitate eum salutauit. Qui supplicando ei humiliter uerbum non dedit. Ipsa uero non molestata ex hoc, sed trahens eum per manum
10 rogauit ut soli ingrederentur cameram, quia ei uolebat reuelare secreta. Qui inclusi soli in camera, imperatrix suum sermonem per hunc modum incepit: Fili dulcissime, deus dedit michi hoc bonum et fecit michi hanc graciam ut haberem talem filium sicut tu es, cuius uolo non esse nouerca, sed mater.
15 Non est uiuens in mundo quem tantum diligam; nec si te portassem in meo utero, non tantum essem attracta ad tui dileccionem. Accipe ergo me in matrem ueram, et de tuo corde exeat uerbum consolatorium et representatiuum amoris. Qui respondere contempnens adhuc, ipsa subiunxit: Fili
20 carissime, attende ad pulcritudinem meam et ad affeccionem quam ad te habeo, quia contempto amore patris tui tibi seruaui uirginitatem meam: utere ergo nunc concubitu meo et cum delectacione per uocem conceptus mutuos exprimamus. Qui totaliter renuens, dum ipsa niteretur eum tangere, ipse per
25 cameram fugere cepit. Tunc nouerca tanquam coluber incipiens diffundere suum uenenum dilaceratis carnibus, uestibus precisis, facie uulnerata, capillis euulsis, prostrata ad terram clamare incepit. Porte franguntur, imperator finaliter intrat, causam tanti doloris requirit. Et ipsa cum lacrimis respondit: Ingressus
30 est filius tuus ad me, et cum per uerba ab eo prolata non posset me inclinare ad immundiciam, per uiolenciam uoluit maculare gloriam tuam. Tunc imperator furibundus recluso filio in durissimo carcere linire nititur dolores uxoris. Et quia imperator multum alliciebatur ex historiis et ex parabolis
35 dictis, ipsa nisa est eum inducere ad interfeccionem filii, semper parabolam premittendo. Unde cum reclinaret caput et esset appodiata super gremium imperatoris, dixit: Domine, iam

uideo quod uobis eueniet de filio uestro sicut accidit cuidam burgensi de uiridario suo.

[Novercae prima historia: **Arbor.**]

Fuit quidam burgensis, qui habens uiridarium in quo erat pinus tradidit eum laboratori colendum. Cum autem quadam die uenisset ad uidendum uiridarium, uidit quod in 5 pede pini que multos et optimos fructus portabat natus est pinicellus qui usque ad frondes maioris iam erat protensus. Et quia maior colorem suum iam perdiderat nec fructus ita copiosos nec ita bonos portabat, requiritur causa ab ortulano. Qui ait quod pinicellus causa erat, quia attrahebat humorem 10 maioris. Tunc dominus iussit precidi maiorem propter graciam iuuentutis minoris. Sed quid secutum est? Nam pinicellus eciam mortuus est, quia maior influebat sibi humorem et uitam. — Domine mi imperator, iste ortus est dignitas imperialis uestra, in qua uos estis pinus et filius uester pinicellus. Iste 15 ribaldus iam honorem uestrum depressit uolendo uiolare me et nisus est surripere fructus uestros per uim impregnare me uolens. Et ideo communitas Romana dum attenderit ad eius astuciam, precidet uos et eiciet de imperiali honore, et hoc propter fauorem filii uestri. Succidatis ergo plantulam, ut 20 uestrum imperium uobis ueraciter conseruetur. Tunc imperator motus ad interfeccionem filii conuocato toto cetu Romano propter scelus impositum filium adiudicat morti. Tunc erigens se primus sapiens cui nomen erat Vancilles dixit: O imperator, in quem respiciunt omnes gentes et cuius iusticia diuulgatur 25 ubique, attende ad hoc opus quod agis et uide, ne finaliter tibi contingat sicut accidit cuidam militi de optimo et fidelissimo leporario suo. Tunc imperator affectans scire parabolam, licet uix posset loqui sapientibus credens quod ipsi corrupissent filium, requirit explicacionem eius. Tunc sapiens: Dicam, sed 30 supplico quod filius tuus hodie preseruetur a morte. Qui cum concessisset, primus sapiens sic dixit:

[Primi sapientis cui nomen Vancilles historia: **Canis.**]

Fuit unus miles in terra ista, qui habens leporarium peroptimum et fidelissimum morabatur in quadam bastida posita

extra uillam, in qua erant prata et fontes, sed muri quibus uallabatur erant ruinosi et multum antiqui. Et quia quoddam torneamentum debebat fieri in pratis illis, miles et domina militibus occurrerunt ad presentandam bastidam, dimisso unico 5 filio in cunabulis tribus nutricibus que eum lauabant, lactabant et pannos eius mundabant. Tandem incepto torneamento nutrices cupientes uidere, relicto infante in camera solo cum leporario, ad spectaculum processerunt. Tandem exiuit serpens maximus de scissuris et fracturis muri antiqui et ingressus 10 est cameram infantis et incepit ascendere ad lectulum pueri ad deuorandum eum. Tunc leporarius hoc attendens insurrexit contra serpentem pro saluacione pueri, et facto magno certamine ex uehemencia belli cecidit et uersus est lectulus infantis, puero sine lesione subtus manente, et lectulus super 15 eum stetit. Interfecto ergo serpente a leporario et diuiso in tria frusta totum pauimentum camere est sanguine maculatum. Unde cum nutrices uenissent de spectaculo et ad ablactandum puerum cameram ingresse fuissent, uiso lectulo reuoluto et maculacione sanguinis et leporario iacente iuxta lectulum crediderunt 20 quod deuorasset puerum. Et exeuntes cum clamore et fletu, cum dominus et domina aduenissent, dominus idem credens euaginato ense leporarium interfecit. Tandem eleuato lectulo puer sanus et incolumis est repertus, et aspicientes circa angulum camere uiderunt serpentem interfectum et in tria 25 frusta diuisum. Tunc miles cum fletu dixit: Heu, interfeci salutem et proteccionem hospicii mei. — Nunc cetus Romanorum una cum imperatore attendat quid significatur in hac parabola: Nam tu, o Roma, es tanquam infans, nutrita a tribus nutricibus scilicet a misericordia, a sapiencia, a iusticia; serpens qui 30 uult deuorare honorem Romanum est ista imperatrix que uult ponere maculam in gloria uestra; sed leporarius est filius imperatoris qui pugnat cum colubro, ne occidatur cetus Romana. Tu ergo, imperator, uis occidere leporarium qui custodiet nos, qui conseruabit te et imperium tuum. Tunc imperatrix in 35 insaniam est uersa et in nocte multum ex corde flere incepit atque lugere. Cui imperator compaciens nitebatur ei consolacionem dare et, ut esset magis gauisa, promisit ei quod

in crastinum filius suus moreretur. Tunc ipsa dixit: O domine, propter quid creditis quod ego affectem mortem filii uestri? Non propter me, sed propter uos, quia ex his que heri fuerunt percipio quod ipse faciet de uobis sicut fecit pastor de apro.

[Novercae secunda historia: **Aper.**]

Fuit quidam aper in silua, qui elegit sibi quercum mire pulcritudinis, nec erat aliud animal in nemore quod auderet comedere glandes illius nec requiescere sub umbra eius nisi solus aper. Tandem uenit unus pastor ad colligendum glandes illius quercus. Quod uidens aper cucurrit contra eum, et pastor ascendit quercum et saluatus est. Aper uero stetit ad pedem arboris. Quod aspiciens pastor glandes collegit et apro proiecit et non solum semel, sed eciam bis et ter; et cum fuisset saturatus, iuxta arborem iacere incepit. Pastor uero clam descendens cum una manu quercum tenebat et cum altera uentrem apri fricabat. Ad cuius fricacionem cum obdormisset aper, euaginato gladio ipsum interfecit. — Ita, domine mi imperator, erit de uobis: uos estis aper; quercus est dignitas imperialis quam nullus fuit ausus inuadere nisi solus iste maledictus filius uester. Et quid fecit ipse? Quia uidit uos iam turbatum et furiosum propter malum per eum factum, ipse collegit glandes, id est persuasiones istorum sapientum qui remittunt iusticiam uestram; et cum obdormieritis dissimulando tantum malum, ipse euaginabit gladium et interficiet bonitatem uestram. Tunc respondit imperator: Nequaquam ita erit, sed cras morietur. Summo mane surrexit imperator et conuocatis principibus iubet filium de carcere extrahi et adducto, prolata sentencia iussit ut ducatur ad mortem. Tunc surrexit secundus sapiens cui nomen erat Anxilles et ait: Quomodo sol perdidit lumen suum et fons copiosissimus est exsiccatus! Et hoc in sentencia huius iuuenis, in quo et iusticia obscuratur et misericordia annullatur. Sed uere cognosco et principes Romani hoc intente credunt quod, si tu nunc hanc sentenciam ad execucionem dederis, deus puniet te sicut puniuit Ypocratem. Quam punicionem affectans scire imperator, sapiens differebat dicere, quousque ab imperatore fuisset

promissum quod de illo die iuuenis non reciperet mortem. Quo facto et iuuene reducto ad carcerem secundus sapiens sic dixit:

[Secundi sapientis cui nomen Anxilles historia: **Medicus.**]

O imperator et princeps Romanus, Ypocras fuit medicus peri-
5 tissimus et habuit nepotem eo subtiliorem; et ideo Ypocras quantum poterat occultabat sibi experimenta curandi, nepos tamen optime attendebat et ad receptas et ad infirmitates et ad modum curandi, et hec omnia conscribebat in libris. Tunc accidit ut infirmaretur filius cuiusdam comitis, et quia Ypocras
10 ire non potuit, cum fuisset uocatus, nepotem suum misit. Qui considerans qualitatem egritudinis et complexionem infirmi ac parentum proprietates reperit in infirmo non esse aliquod uestigium comitis, et uocata matre secrete dixit ei iuuenem non posse curari, nisi uidisset plane complexionem patris. Tunc illa amore
15 iuuenis mota reuelauit quomodo erat de adulterio conceptus et patrem uerum sibi ostendit. Qui cognita eius condicione et proporcionata medicina cum oppositis secundum artem iuuenem omnino curauit et rediens cum magnis donariis ad Ypocratem quid fecerat nunciauit. Qui magis inuidens eius subtilitati
20 duxit eum ad uiridarium herbarum et inquirit an determinatas herbas cognosceret. Qui cum respondisset quod sic et experimento probasset, ait Ypocras: Collige michi de tali! Qui cum inclinasset se, Ypocras euaginato gladio nepotem occidit. Transactis ergo multis diebus fluxus uentris Ypocratem inuasit,
25 quem sedare nepos suus super omnes uiuentes melius sciebat. Unde cum uas magnum cereum perforatum multis foraminibus et plenum aqua Ypocras cum medicinis absque clausura foraminum restrinxisset a fluxu, ait: Iustum est dei iudicium ut ab hac infirmitate non possim curari, quia interfeci illum qui
30 in hoc super omnes florebat: restringo insensibilia et me ipsum restringere non ualeo. — Ita dico tibi, o imperator: Filius tuus in bonitate et sapiencia uiget super omnes Romanos. Et ideo, si tu ipse interficias eum ex hoc quod discernit omnem maliciam, dum fluxum uiscerum habebis post eius mortem per tuam

uxorem, tunc dices et tu: Maledictus sum ego, quia interfeci illum per quem fuissem protectus. Tunc imperatrix istis auditis imperatori uultum malum ostendit, et dum fuissent in secreto cubiculo, ait: Heu, domine mi imperator, hactenus fuit dictum quod uerbum imperatoris stabile erat, sed nunc uideo quod 5 promissio uestra non continet ueritatem nec facietis iusticiam de filio uestro, quousque acciderit uobis sicut cuidam militi de terra mea, qui fuit decapitatus per proprium filium. Tunc imperator: Narra, obsecro, et cras exaudietur peticio tua. Tunc illa:

[Novercae tertia historia: **Gaza.**]

Unus miles fuit in terra mea, qui a rege fuit positus custos 10 turris in qua seruabatur eius thezaurus, et a rege congrua stipendia militi donabantur. Surrexerunt inuidi, et post uiginti annos miles expellitur de hoc officio et subtracta pensione et stipendio pauperrimus est effectus. Qui uocans filium proprium, considerata ingratitudine regis conuenerunt ut clam uiolarent tur- 15 rim et de thezauro reciperent necessaria uite. Facto quod condixerant — et per multos annos tenuissent — diminucio thezauri manifesta apparuit. Ingressus diligenter requiritur, et foramine inuento tunc custos secrete uas impleri fecit uisco et apponi iussit iuxta foramen. Tandem miles ingrediens ad furandum 20 sicut alias consueuerat, illaqueatus est in uisco. Et cum hoc notificasset suo filio qui extra remanserat, filius euaginato gladio caput patris precidit et secum portauit ac in cloacam magnam proiecit, ne cognosceretur quis uel cuius generis esset. — O domine mi, si uultis attendere, sic faciet uester 25 filius: nam inducet uos ad rapinas et ad illicita, sed quando uidebit uos esse inuiscatum diuersis malis, precidet caput uestrum et negabit paternitatem uestram. In crastinum scilicet in tercia die surrexit imperator et accersitis centurionibus et producto filio iussit eum duci ad mortem. Tunc surrexit tercius 30 sapiens cui nomen erat Lentulles et ait: Heu, nobilitas Romana attendat ad monstrum quod nunc ostendit natura: ut pater sit peremptor filii et in paternis uisceribus erga filium misericordia sit extincta. Sed sum certus quod imperatori accidet sicut accidit cuidam militi de terra mea de iuuene uxore sua. Cum 35

autem imperator sciscitaretur quid esset, dixit sapiens: Quomodo potero loqui, cum uideo discipulum meum detrahi ad mortem? Prolonga ergo hodie sibi uitam, et declarabo quod optas. Concessa peticione et reducto iuuene ad carcerem tercius sapiens 5 sic ait:

[Tertii sapientis cui nomen Lentulles historia: **Tentamina.**]

Domine mi, fuit miles antiquus in terra mea, qui cum iuuencula pulcerrima contraxit; que ipsum contempnens amasium facere affectabat. Et quia hoc per se facere non poterat sine mediatrice, matri sue uoluntatem suam declarat. 10 Cui mater: Filia, tu ignoras adhuc quanta sit indignacio uiri antiqui; et ideo consulo ut primo probes si posses indulgenciam inuenire cum eo, si reuelacio adulterii uenisset ad eum. Cui filia: Per quem modum probabo? Tunc mater: Cognosco quod uir tuus mirabili modo delectatur in quadam arbore sita iuxta 15 cameram suam. Precide ergo illam et pone in ignem, et si factum uir tuus dissimulauerit, signum erit quod de adulterio indulgenciam consequeris. Que cum fecisset et uir suus dissimulasset, multum fuit animata ad complendum actum immundum. Tunc mater: Adhuc proba alio signo: tu enim habes uestes 20 pulcerrimas in quibus mirabili modo delectatur uir tuus; habet eciam catulum gratissimum. Si ergo ueste destructa et interfecto catulo uir tuus non irascetur, signum erit tue liberacionis. Que cum fecisset et uir suus dissimulasset, omnino uoluit uocare amasium. Tunc mater: Proba, obsecro, et alio signo, 25 et tunc facies quod cupies: uir tuus debet facere conuiuium tali die, in quo omnes nobiliores et potenciores istius terre esse debent; tu ergo ligabis summitatem mappe ad claues zone tue, et cum omnia fercula erunt posita, per ordinacionem tuam uocata per tuam ancillam surges subito et proicias omnia ad 30 terram, et si uir tuus hoc totaliter dissimulauerit, fac postea hoc quod affectas. Que cum fecisset et omnes inuitati deturpati et confusi recessissent, uir suus uocat barbitonsorem et fecit extendi in modum crucis brachia mulieris et apertis uenis de ea tantum fecit extrahi de sanguine quod uix respirare

poterat. Tunc matri eam uisitanti dixit: Nunc probaui iram uiri antiqui nec curo facere amasium, solum quod uiuere possim. — Ita dico, imperator: tu enim es senex, et hec uxor tua uult facere amasium et ideo, si te induxerit ad interfeccionem filii, faciliter omne scelus aliud perpetrabit. Tunc 5 imperatrix magis turbata ex auditis, cum imperator illa nocte ingressus fuisset cameram, ipsa prouoluta ad pedes eius dixit: Obsecro, domine, ut occidatis me, quia plus uolo mori per uos quam per filium uestrum uel per istos sapientes; unde ipsi conantur facere de me sicut fecit quidam senescalcus de uxore sua: 10

[Novercae quarta historia: **Senescalcus.**]

Unus enim rex fuit in terra mea qui uocabatur rex grossus. Qui occupatus grauissima infirmitate et cum odiret summe mulieres nec societate earum gauderet, consultum est sibi ut familiaritatem mulierum haberet et uxorem reciperet. Qui uocans senescalcum suum ei imposuit procuracionem uxoris 15 et interim de muliere prouideret sibi. Cui senescalcus: Quid dabitur mulieri uolenti ad te accedere? Tunc rex: Trado tibi clauem thezauri, et da illi quantum uidebitur tibi. Tunc ille auaricia motus uxorem propriam de nocte sibi supposuit, et adueniente luce recuperare cupit. Quam nolens rex dimittere, 20 cum eam fuisset intuitus, motus contra senescalcum suspendi eum fecit. — Ita dico in proposito: Isti sapientes cupiditate moti uoluerunt me supponere filio tuo, sed ego attendens ad tui honorem et indignacionem filii et indignacionem sapientum contempsi, et uideo quod melius michi accidisset, si credi- 25 dissem eis. Tunc imperator ei promisit quod in crastinum occideretur iuuenis. Unde facto mane, conuocata curia, iuuenis ligatus carnifici traditur, ut ad mortem festinanter eum ducat. Quod aspiciens quartus sapiens cui nomen Malquidas li Tors sic ait: O discrecio Romanorum, ubi es modo! O clemencia 30 paterna, quare recessisti! Attendat ergo dignitas imperialis, quia certus sum quod tibi accidet sicut militi summe diligenti uxorem suam. Cum ergo imperator summe affectaret scire narracionem, ille nolebat dicere, nisi illo die dissimularet mortem filii. Qui annuens uotis eius, ait sapiens: 35

[Quarti sapientis cui nomen Malquidas li Tors nomen historia: **Puteus.**]

Domine, ciuitas quedam est in terra mea, in qua est talis consuetudo ut omnes inuenti in aliquo loco uel carreria post signum nocturnum factum suspendantur in crastinum. Ibi enim erat unus miles qui summe diligens uxorem suam
5 extra muros in quadam turri eam custodiebat. Illa uero corrupcioni uacans, dum feruor dormicionis arripuerat uirum, surgebat et ibat ad corruptores suos. Quod cum uir percepisset et quia ipsa in nocte surrexisset et recessisset, clauso hostio post eam de fenestra contemplabatur regressum eius. Que
10 rediens et portam clausam reperiens supplicabat uiro ut aperiret ei, ne curia inueniret eam et interficeret. Qui contempnens acquiescere, ait uxor: Melius est ergo ut interficiam me, et sic suspicio erit quod tu feceris, quam si curia interficeret me cum honore tuo. Tunc accepto maximo lapide finxit se
15 uelle submergi in puteo, proiecto in eo lapide clam rediens iuxta hostium se abscondit. Uir uero territus, timens ne hoc factum sibi imponeretur ab amicis, accepto fune descendit, ut extraheret eam de puteo et sepeliret. Qui cum fuisset egressus, aperto hostio illa que latebat ingreditur et clausit et firmauit
20 hostium post eum, et stans in fenestra sic ait: Ribalde, nunc deprehendentur adulteria tua. Que rogata ut aperiret et nollet, interim uenit curia et inuento uiro eum cepit et in crastinum interfecit. — Ita dico in proposito: O imperator, ista uxor tua fingit amorem summum et hoc non facit nisi ut non dete-
25 gantur sua mala. Unde in quantum potest nititur te interficere et tuum imperium, specialiter quando cognosces suas malicias. Imperator in nocte ad cameram imperatricis accessit. Que uix loqui ualens sic ei ait: Heu misera, quomodo sum uendita! quomodo isti cum astuciis suis uolunt me interficere
30 et auferre uitam meam uobis tam utilem! Sed nunc, domine mi, uobis eueniet sicut cuidam regi terre mee:

[Novercae quinta historia: **Virgilius.**]

Fuit enim quidam rex in terra mea habens ciuitatem pulcerrimam et potentissimam, ad quam ueniens Virgilius fecit

ibi duo mira: nam ignem continue ardentem posuit ibi in una parte ciuitatis, qui absque lignis uiuens nunquam extinguebatur, pauperibus prestabat subsidium summum. Iuxta ignem erat miles eneus, arcum extensum habens, in cuius collo hec scriptura erat: Qui percusserit me, extinguam ignem. In 5 alia uero parte ciuitatis Virgilius erexit columpnam et super columpnam posuit speculum, in quo representabantur omnes apparatus, omnes congregaciones que fiebant ad destruccionem illius ciuitatis. Et quia rex Cicilie habebat bellum cum isto rege nec poterat preualere propter representacionem speculi, misit aliquos 10 clericos ad predictam ciuitatem ad uidendum per quem modum posset capi. Qui accedentes didicerunt quod uerum erat de igne et de speculo et quod rex illius ciuitatis erat summe auarus. Unde ad destruccionem illius speculi usi sunt tali dolo: Unde reuersi ad regem Cicilie tres cophinos plenos auro 15 requirunt ab eo. Quibus datis uenerunt ad ciuitatem in qua erat speculum, et in tribus ianuis ciuitatis tria fossata profundissima de nocte fecerunt et in uno unum cophinum et in duobus aliis duos sepelierunt. Et transactis aliquibus diebus uenerunt ad regem et presentauerunt se seruicio eius. Qui 20 requirens de quibus scirent seruire, responderunt quod de inuencione thezauri et quia in toto mundo non erant tot thezauri sicut in illa ciuitate: si medietatem omnium inuentorum daret eis, super omnes homines mundi ipsum ditarent. Qui gratis promittens quod optabant, post quatuor dies primus ad 25 eum accessit et ait: Domine mi rex, in nocte utebar sciencia mea et cognoui quod in tali portali est absconditus magnus thezaurus. Mittuntur nuncii, thezaurus inuenitur, et rex in amore clericorum se firmat; sicut ergo iste, ita et alii de cophinis similiter fecerunt. Tandem firmato rege in ista opinione 30 omnes simul uenerunt et affirmauerunt quod subtus columpnam speculi erat infinitus thezaurus, et ne rex timeret fraccionem speculi, dixerunt quod cum appodiamentis stante columpna et speculo ille magnus et infinitus thezaurus poterat haberi. Qui cupiditate motus eis consenciens, cum magna multitudine 35 hominum foderunt iuxta columpnam, nec periclitabatur, eo quod per ligna maxima teneretur. Tandem in media nocte

ad ignem accedentes percusserunt militem eneum, et ignis qui erat in subsidium pauperum extinctus est statim. Tandem accipientes ignem alibi posuerunt in lignis que sustentabant columpnam et speculum, et fugientibus illis columpna cecidit
5 et speculum est confractum. In crastinum uero ciues attendentes quod propter cupiditatem auri tantum bonum ciuitatis erat perditum, ligantes regem per omnia foramina sui corporis eum auro liquefacto implebant. — Nunc, imperator, attendas, quia sic est in proposito: Tu enim habes bellum cum filio tuo
10 et in dignitate tua imperiali duo sunt, scilicet ignis iusticie et speculum; et istud speculum sum ego que preuideo omnes perdiciones tibi paratas. Et ideo quid facit filius tuus? Conatur me destruere, et ideo misit istos clericos et sapientes. Unde si tu es nimis cupidus audire uerba eorum, erit finaliter de-
15 struccio tua. Tandem in crastinum ante diem surrexit imperator, ut execucioni mandaret mortem filii sui. Ad cuius pedes se proiciens quintus sapiens cui nomen Caton de Roma sic ait: Domine mi imperator, non precipitetur mors filii tui, sed dicas, obsecro, si tu uidisti quod opprimere uoluerit tuam uxorem. Cui
20 imperator: Certe non, sed hoc audiui. Tunc sapiens: Nunc certe uideo quod tibi eueniet sicut burgensi de pica sua. Quam narracionem affectans scire imperator, postulat sapiens ut saltem illo die mors filii differatur; et dato dono sapiens sic dixit:

[Quinti sapientis cui nomen Caton de Roma historia:
Avis.]

In terra mea fuit quidam burgensis habens auem que dicitur
25 pica, que omnia que fiebant in hospicio suo domino referebat. Et quia uxor burgensis habebat amasium et hec pica uidendo eum ingredi suo domino retulisset, domina indignata post recessum uiri ad aliquas partes longinquas usa est tali astucia: Accepit enim picam et posuit in medietate iuxta tegulas, et
30 missa ancilla super tegulas cum uno martello tonitrua, cum face coruscaciones, cum proieccione aque pluuiam finxit. Tandem reueniente domino pica territa ex tempestate ficta nullum solacium ei fecit. Qui eam apprehendens, cum calefecisset et pauisset eam, pica incepit dicere: Tonitrua, corusca-

ciones, pluuie fuerant hic. Tunc dominus requirit si esset uerum, et domina respondit quod non. Qui accedens ulterius ad uicinos, scita ueritate quod ibi tranquillum tempus continue fuerat, ait uxor: Modo potestis percipere quam fatuum erat credere in aliis isti aui; unde pacem non habebimus, quamdiu 5 uiuet. Tunc burgensis uolens complacere uxori picam interfecit que erat custos hospicii sui. — Hec pica est filius uester, qui reuelabit mala uxoris uestre, et ideo ipsum nititur interficere cum dolositatibus suis. Cumque illa nocte imperator ingressus fuisset ad imperatricem, illa scissis uestibus, disso- 10 luto crine dicebat affectare mortem, eo quod imperator non teneret uerbum suum de morte filii: Unde, domine, aperte cognosco quod isti excecauerunt iusticiam uestram sicut septem sapientes excecauerunt regem Herodem.

[Novercae sexta historia: **Septem sapientes.**]

Fuit enim quidam rex in Iherusalem Herodes nomine, et 15 iste sic adhesit septem sapientibus, ut preceptum daret in toto regno suo ut omnes facientes sompnia ad eos accederent pro exposicione et darent denarium auri. Qui cum fuissent diciores rege, fecerunt eum fascinari tali fascinacione, ut quandocunque appropinquabat ad portalia ciuitatis, perdebat 20 uisum, sed redeundo ad domum propriam recuperabat. Hoc autem ideo fecerant, ut eo mortuo sibi diuiderent regnum. Sic ergo per decem annos fuit Herodes, quod ciuitatem non est egressus. Dum ergo quadam die essent in solacio, dixit Herodes sapientibus: Omni populo et nacioni prenunciatis 25 futura et declaratis cogitaciones eorum; et ideo sub pena mortis impono uobis ut dicatis michi que sit causa quare perdo uisum, quando approximo ad portalia ciuitatis. Qui petentes inducias, dum non inuenissent illum qui fecerat illam incantacionem, uenerunt ad quendam Merlinum nomine, qui 30 de matre sine patre erat natus. Et quia iste reuelabat quodcunque secretum, offerunt donaria et requirunt ut declararet causam excecacionis regis. Qui cum assereret se scire causam, sed eam non reuelaret nisi regi, ducunt eum ad regem Herodem. Tunc Herodes interrogauit de causa. Tunc Merlinus 35

respondit: Exeant omnes istud hospicium, et ingrediamur ambo soli cameram tuam et ibi reuelabo factum clare. Cumque factum esset ut Merlinus dixerat, iussit remoueri lectum regium. Et soli existentes in camera eleuauerunt lapidem unum, subtus 5 quem erat testudo parua, et in medio erat ignis et super ignem olla bulliens et in circuitu ignis septem insufflatores cum follicibus accendentes ignem. Tunc Merlinus: Quamdiu ista olla erit super ignem, tamdiu sine excecacione non poteris egredi ciuitatem, sed si ollam amoueres non amotis insufflantibus, 10 statim mortuus esses. Cumque rex quereret per quem modum posset fieri, respondit Merlinus: Isti septem insufflantes sunt septem demones, qui sunt hic positi ad preces sapientum tuorum: si ergo occideris unum sapientem, unus insufflator recedet, et si omnes occideris, omnes recedent, et tunc re- 15 mouebis ollam et eris curatus. Et ut cognoscas decepcionem eorum, exeamus foras aliquantulum. Et statim in foribus pallacii affuit iuuenis, qui septem sapientes requirebat pro interpretacione cuiusdam sompnii. Quem uocans Merlinus et sompnium sibi dixit et interpretacionem sompnii: Sompnium 20 tuum tale fuit: Videbatur tibi quod tu eras in ripa fontis, et dum aspiceres claritatem fontis, intrasti eius aquam et ibi in quodam foramine riuos aureos aspiciebas. Ista ripa est talis terra, sita iuxta talem fluuium, in qua est archa lapidea plena thezauro; in qua fodiendo dum manum immiseris, cognosces 25 manifeste sompnii ueritatem. Proba ergo et postea uade ad sapientes, et uidebis quid de sompnio dicent, et statim referes regi et michi. Qui cum inuenisset thezaurum et sompnium sapientibus explicasset et illi cum mendaciis euasissent, facta relacione ad regem ait Merlinus: Fac ergo quod tibi dixi. 30 Cum fuisset antiquior sapiens uocatus secrete et interfectus, statim unus insufflator euanuit, et ideo omnes alii occiduntur et omnes insufflatores euanuerunt. Et sic extincto igne et olla deposita Herodes ingredi et egredi potuit de ciuitate sine perdicione uisus. — Ita dico tibi, o imperator: Isti sapientes 35 excecauerunt te, ne posses ingredi ad interfeccionem filii tui. Interfice ergo eos primo, et tunc clare uidebis quam iniustum sit filium tuum conseruare ad uitam. Tunc imperator: Optime

locuta es, et promitto deo et tibi ut interfecto filio meo eciam
ipsi cras occidentur. Summo mane ante clarum diem imperator
surrexit, filium carnifici tradidit et precepit ut non regredere-
tur propter uerbum alicuius, quousque iuuenis esset interfectus.
Tandem dum duceretur ad mortem, hoc audiens sextus sapiens 5
cui nomen Joce, qui nondum surrexerat, ascendens equum
peruenit ad eos et extrahens annulum de digito ductori exer-
citus dedit, ut conseruaret iuuenem, quousque fuisset cum
imperatore locutus. Qui ad imperatorem festinus currens,
prostratus coram eo et coram nobilitate Romanorum incepit 10
clamare tanquam furiosus, dicens: Heu, cur non elementa
dissoluuntur de tanto facinore, quia innocens occiditur propter
unum uerbum falsum unius maliciose mulieris, non probato
facto nec seruato ordine iuris! Sed nunc aperte cognosco quod
tibi eueniet sicut militi iuueni summe diligenti uxorem suam. 15
Cumque imperator affectaret scire factum, ait sapiens: Quo-
modo loqui potero, cum tam bonus discipulus ducatur ad
mortem? Iube ergo eum reduci ad carcerem et hodie differa-
tur mors eius, et ego dicam tibi postea mirabile documentum.
Completis omnibus ad uoluntatem sapientis sextus sapiens cui 20
nomen Joce sic ait:

[Sexti sapientis cui nomen Joce historia: **Vidua.**]

In terra mea erat quedam ciuitas, in qua per regem extitit
ordinatum ut omnis uicarius per totam noctem custodiret
interfectos per curiam, ne ab aliquo possent furari; et si aliquo
casu ciuitatem ingrederetur, interficeretur absque dilacione 25
aliqua. In illa ciuitate erat unus miles iuuenis qui cum
pulcerrima iuuencula contraxerat, et tantum se mutuo dili-
gebant, ut amor non posset imaginari. Tandem post annum
mortuus est miles iuuenis, et ideo tantus dolor inuasit uxorem
suam, quod posita supra suum sepulcrum non poterat remoueri 30
pro quacumque necessitate ab illo. Quod attendentes amici
domunculam ei fecerunt supra sepulcrum uiri, in qua uxor
uiri continue morabatur, et ei ab amicis ministrabantur
necessaria uite. Cumque post mensem de nocte media fuisset
exorta tempestas maxima et uicarius illius uille perdita sua 35

societate grauitatem tante tempestatis non posset ferre, ingressus est ciuitatem nec tamen ausus est ingredi domum propriam nec cuiuscumque alterius, sed uagando hincinde habitaculum huius mulieris stantis supra sepulcrum uiri
5 finaliter est ingressus. Et eam exhortans et ad consolacionem prouocans, a pulcritudine istius militis et a facunditate uerborum modo mirabili est tacta in corde, et ideo cum hilaritate uultus incepit eum interrogare si uxorem haberet. Tunc uicarius: Domina, non! Miles sum et uicarius istius
10 ciuitatis, nec est mulier uiuens cum qua ego libencius contraherem quam uobiscum. Tunc ipsa: Recede, quia dies iam appropinquat, et uoca cras parentes meos et impone eis ut cras educant me de isto habitaculo et ad domum propriam perducant, et transacto aliquo tempore ero sponsa tua. Cumque
15 uicarius recessisset et redisset ad custodiam suspensorum, repperit quod unus erat iam amotus in illo interuallo, in quo rex plus uolebat *ut eius punicio monstraretur. Qui subito ad dominam regressus licenciam petiit fugiendi, quia timebat quod loco furati in patibulo poneretur. Tunc mulier: Apporta
20 ligones, ut fodiendo exhumemus uirum meum nouiter hic sepultum et ponamus eum in patibulo loco furati. Et exhumato milite mortuo ante diem per propriam uxorem et per uicarium uille, dum extra fossam fuisset adductus, ait uicarius: Nichil fecimus, quia qui amotus est de patibulo uulnus maximum
25 habebat in capite, et quia iste non habet, timeo, ne fraus cognoscatur. Cui mulier: Extrahe gladium tuum et percute caput eius et imprime simile uulnus in eo. Cumque ille abhorreret, illa accepit gladium et habita informacione de figura uulneris atrocissime caput uiri percussit et una cum uicario
30 ad patibulum portauit et eum in furcis suspendit. Tunc uicarius attendens ad eius maliciam, dum fuisset ea abusus, contrahere contempsit cum ea. — Ita dico tibi, o imperator: Postquam filius tuus fuerit mortuus et tu solueris debitum mortis, hec pessima uxor tua cum alio contrahet nec recordabitur de te
35 sicut nec de cane. Tunc imperator: Magna est dolositas mulieris. Tunc imperatrix congregans omnes principes et parentes suos cum maximis lacrimis petiit licenciam fugiendi de terra, ex

quo nolebat inimicos suos delere. Tunc imperator: Promitto tibi absque dubietate quod cras ante diem morietur filius meus. Tunc illa: Domine, uos frequenter promisistis michi talia, sed scio quod nichil facietis, quousque uobis acciderit illud quod accidit cuidam militi de terra mea de filia sua. 5

[Novercae septima historia: **Filia.**]

Fuit quidam miles in terra mea, qui habens filiam predilectam in sua iuuentute eam corrigere contempnebat. Tandem hec impregnata a quodam scutifero, et miles propter paupertatem quam habebat uidens se non posse uindicare de eo, filiam suam uerberauit ad mortem, et curata dimisso patre 10 fugit ad terram longinquam. Tandem insequitur a patre et inuenitur in domo cuiusdam principis. Quod filia attendens accessit ad dominum terre et ad principem in cuius hospicio morabatur et dixit de patre suo quod erat unus ribaldus qui secutus eam fuerat per partes diuersas, ut corrumperet eam. 15 Tunc miser pater capitur, uinculatur et in patibulo suspenditur. Tunc ista attendens patrem suum esse mortuum, clam ad terram propriam est reuersa et in suis immundiciis perseuerauit cum corruptore suo. — Sic erit de te, o imperator, si permittas filium tuum euadere, ne cras occidatur omnino. Et 20 quia septimus sapiens cui nomen Marrons intellexerat quod ante diem debebat suus discipulus occidi, ante foras pallacii pernoctauit. Et dum circa auroram iuuenis duceretur ad mortem, septimus sapiens dato denario aureo carnifici, ut differret mortem, sic locutus est imperatori: O imperator, nunc 25 dies exultacionis est tibi, et expono me morti, nisi dicam tibi tales bonos rumores et ita letos quod in uita tua similes non audisti. Sed hoc non facerem, nisi duo dona concederes michi. Cumque inquisiuisset que essent dona, respondit sapiens: Primum donum est ut hodie non moriatur filius tuus; 30 secundum donum est ut ab ista hora usque cras ad talem horam non loquaris nec uideas uxorem tuam. Cumque imperator hoc concessisset et iuramento firmasset, ait sapiens: Domine mi imperator, uos habetis filium sanctum, prudentissimum et bonum, et hunc deus probare uoluit. Unde si 35

per istos septem dies transactos locutus fuisset, statim mortuus cecidisset. Quia uero cras erunt transacti, expono me morti et ponatis me statim in carcere cum eo, nisi cras loquatur melius et sapiencius quam aliquis homo uiuens. Interim de 5 patibulo iuuenis reducitur ad carcerem, et cum transiret coram patre suo, pater pre gaudio flens, et exspectata benediccione septimus sapiens sic alloquitur imperatorem:

[Septimi sapientis cui nomen Marrons historia: **Noverca.**]

Domine mi, in terra mea fuit quidam burgensis habens filium de prima uxore. Cui inuidens nouerca, ut eum posset 10 confundere, furata fuit cyphum aureum qui iuueni ad custodiendum erat traditus et reposuit intra stramenta camere iuuenis. Post aliquos dies nouerca uirum excitat ad scrutandum cameram iuuenis. Reperto cypho tum propter hoc tum propter alias malicias false impositas a nouerca submergitur de mandato 15 patricide. Cumque parentes iuuenis submersi hoc sciuissent, interfecerunt nouercam, parentes nouerce hoc eciam audientes interfecerunt burgensem, et ita filius et nouerca et pater mortui sunt. — Si tu ergo interficis filium tuum, parentes sui interficient imperatricem, parentes imperatricis interficient te. Fuge 20 ergo et serua promissum; ne eam audias et euitentur tot mala. Tunc imperator equum ascendens cum militibus ad nemus distans pro uenacione accessit. Et quia in nocte non est reuersus, imperatrix tristis, dum summo diluculo uellet ire ad regem, ut instaret pro morte iuuenis, custos carceris clamare 25 incepit quod filius imperatoris rectissime loquebatur. Uadunt cursores ad imperatorem, et ille festinanter uenit. Et educto filio de carcere, filius prostratus coram eo ait: Pater mi, indulgeat tibi deus grauamina michi facta iniuste. Et nunc postulo iudicium, conuocacionem parlamenti, ut percipias quanta sit 30 iniquitas uxoris tue et quanta sit innocencia mea. Tunc pater uocem dilectissimam filii audiens et eum deosculans et ruens super collum eius cum fletu iussit eum indui imperialibus uestimentis. Et conuocato parlamento filius in presencia omnium retulit omnia que sibi dixerat nouerca sua, que in 35 principio sunt acta et recitata et quomodo ex indignacione

tantum crimen sibi imposuerat, et ideo iusticiam postulabat. Econtra illa negabat et asserebat omnia fuisse uera que ipsa dixerat. Quare dantur pugiles pro utraque porte. Et quia pugil imperatricis per pugilem filii fuit deuictus, ipsa capta, dum duceretur ad ignem, confessa est plenariam ueritatem de 5 imposicione falsa et ait: Nunc ueritatem experior sompnii mei: uidebatur enim michi quod serpens egrederetur de ore meo et septem aues insequerentur serpentem. Cumque autem adiutorio aquile cepissent serpentem et reduxissent eum ad me, una cum eo ardebam in igne. Hic serpens est falsitas mea, 10 septem aues sunt septem sapientes, aquila est filius tuus qui denudauerat falsitatem meam. Tandem cum fuisset combusta et redissent cum magno gaudio, dum preparabantur cibaria, imperator rogauit filium ut aliquam pulcram narracionem proponat. Tunc filius in hunc modum proferre incepit: 15

[Filii historia: **Vaticinium.**]

Pater, unus miles fuit et dominus unius castri. Qui filium habuit tante subtilitatis, ut uoces auium sic intelligeret ut uoces hominum. Et quia castrum patris erat in insula maris, dum quadam die omnes irent ad castrum et aues multe cantantes insequerentur nauem in qua erant, dixit pater 20 filio et uxori quam mirabilis uirtus esset intelligere istas aues. Tunc filius: Ego optime intelligo quod dicunt. Cui pater: Obsecro, expone et reuela. Tunc filius respondit: Dicunt quod uos uenietis cum domina matre mea ad tantam paupertatem, quod panem non habebitis ad comedendum nec uestes 25 ad induendum, et ego ueniam ad tam nobilem statum, quod pro locione manuum dabitis michi aquam. Tunc pater indignatus proiecit ipsum in mari, et inuento poste de naufragio a nautis de Sardinia est eleuatus de mari et tandem uenditus cuidam militi de Cicilia. Pater uero propter scelus proieccionis 30 iuuenis a suis hominibus est exheredítatus a castro et cum uxore apud Ciciliam est exilio relegatus. Tunc temporis tres corui sequebantur regem Cicilie quocumque ibat; et quia per quinque annos hoc tenuerunt nec de nocte nec de die dabant ei quietem, fecit preconizari rex ut quicumque 35 ueraciter exponeret sibi presagium coruorum et causam se-

quele, ipse daret illi filiam suam cum medietate regni sui. Tunc iuuenis hoc audiens accessit ad militem dominum suum rogando ut presentaret eum regi, quia ipse sciebat significacionem coruorum. Tunc miles gauisus presentauit eum
5 regi, supplicando iuueni ut habito bono et medietate regni non esset immemor sui. Tandem rex inquirit causam, iuuenis uero requirit confirmacionem promissi. Qua facta iuuenis sic ait: Hic sunt duo corui et una corua, unus antiquior et alter iuuenis; unde antiquus lasciuiis uacans coruam
10 quam habebat dimisit, cum qua diu cohabitauerat, et coniunxit se iunioribus. Iste coruus iuuenis hanc ut derelictam ab alio in suam recepit ac nutriuit et protexit usque nunc. Et quia antiquior coruus dimissus est a iunioribus, nunc uult recuperare istam quam gratis et absque culpa dimisit, eo quod
15 non potest inuenire aliam coruam iuniorem, et nititur auferre ab isto qui sic eam protexit. Et quia iste iunior modo non uult eam dimittere, sequuntur te et requirunt iudicium cuius debet esse. Tunc rex habito consilio et uocatis coruis ad suam presenciam, dedit sentenciam ut iunioris corui esset
20 corua et non antiquioris. Tunc antiquior solus recessit et iunior cum corua remansit. Tunc iuueni datur filia regis, et militem dominum suum maiorem in suo hospicio constituit. Tandem sic sublimatus ad tantum honorem, dum quadam die mane equitaret per Messanam, uidit patrem et matrem sedere
25 ad portam cuiusdam hospicii in uilissimo habitu. Et non cognitus ab eis, sed ipse cognoscens illos ad eos descendit et misit pro cibariis, ut in domo eorum pranderet. Qui portantes aquam pro ablucione manum, et cum accepisset a patre et a matre aquam, dum sedissent ad mensam, ait iuuenis patri:
30 Qua pena dignus est pater qui talem filium sicut ego sum interfecit? Cui pater: Non possent satis multiplicari pene contra enormitatem tanti peccati. Tunc iuuenis: Vos estis ille qui proiecistis me in mari propter declaracionem uocum auium; non reddam tamen uobis malum pro malo, quia a deo
35 ordinata sunt ista. — Ita dico uobis, pater: Si interfecissetis me, malum uobis procurassetis; sed deus custodiuit me a tanto malo.

Breslau. Alfons Hilka.

Über das Gespräch des Sokrates mit dem jüngeren Perikles
(Xen. Mem. III 5).

Sokrates unterhält sich mit dem zum Strategen gewählten jüngeren Perikles, dem Sohne des großen Staatsmanns und der Aspasia, über die Mittel, durch welche die Athener zu ihrer früheren Tüchtigkeit im Kriege zurückgeführt werden könnten.

Während er von Perikles als Strategen eine Besserung der Verhältnisse auf dem Gebiete des Kriegswesens hofft, hält dieser sie für ausgeschlossen (§ 1). Demgegenüber führt Sokrates aus, daß ihre Landsleute viele Vorzüge vor den Böotiern haben (§ 2—3). Das gibt Perikles zu, macht aber für seinen Standpunkt die Tatsache geltend, daß die Athener durch diesen Feind schwere Niederlagen erlitten haben und ihn augenblicklich sehr fürchten. Sokrates erwidert: Wenn ein tüchtiger Stratege versuchen wollte, die alte Zucht im Heere wiederherzustellen, so wäre das gerade der richtige Zeitpunkt; denn Furcht mache die Menschen gefügig (§ 4—6). Gehorchten die Krieger willig, so müßte man sie für den Ruhm und die Heldentaten der Vorfahren zu begeistern suchen (§ 7—12). Auf die Frage des Perikles, wie die Athener hätten von solcher Höhe herabsinken können, antwortet Sokrates, es sei ihnen gegangen wie Athleten, die das Üben vernachlässigen, weil sie des Sieges sicher zu sein glauben. Es könnte aber besser werden, wenn sie zu den Sitten und Gewohnheiten der Vorfahren zurückkehrten oder wenigstens die der Spartaner nachahmten (§ 13—14). Auch den zweiten Vorschlag hält Perikles für aussichtslos, weil beide Völker im Charakter grund-

verschieden seien. Besonders die ganz rücksichtslose Selbstsucht der Athener lasse für den Staat das Schlimmste befürchten (§ 15—17). Sokrates entgegnet, so schlimm stehe es mit ihren Landsleuten doch noch nicht. Denn daß ihnen der Sinn für Disziplin nicht fehle, sehe man an der Flotte wie bei den gymnischen Wettkämpfen und den Aufführungen der Chöre. Auch das über jeden Tadel erhabene Wirken des Areopags zeige, daß sie noch nicht so heillos verdorben seien. Wenn ihr Landheer den Führern nicht gehorchen wolle, so komme es daher, daß diesen die für ihren Beruf nötige Vorbildung fehle. Das werde sich jetzt natürlich vollständig ändern, da Perikles ernstlich bemüht gewesen sei, sich alle für einen Strategen nützlichen Kenntnisse anzueignen. Diese Schmeichelei versteht Perikles, und der Rat, den er darin für Bewerber um die Stelle eines Strategen gegeben sieht, findet seinen vollen Beifall (§ 18—24). Daher macht ihm Sokrates am Ende den Vorschlag, er solle die Reorganisation des Heerwesens mit der Einrichtung beginnen, daß die jungen Athener als *περίπολοι* in den Grenzgebirgen das Land gegen die Böotier sichern (§ 25—27).

Da das jüngste historische Ereignis, das in unserem Gespräche erwähnt wird, die Schlacht bei Delion ist, mußte man bei seiner Datierung von der Voraussetzung ausgehen, es sei zwischen 424 und dem Tode des jüngeren Perikles (406) gehalten worden. Tatsächlich paßt aber das, was wir hier von den politischen Verhältnissen in Griechenland hören, auf keinen Zeitpunkt vor dem Ausgange der sizilischen Expedition.[1]) Von den 7 Jahren, die so übrig bleiben, schien Nitsche (Bursians Jahresb. IX 51—52) nur 411, und zwar der Abschnitt zwischen der Einnahme von Oropus durch die Thebaner und dem offenen Ausbruche der Revolution der 400 in Athen, als Zeit, in der die Unterredung gehalten worden, in Betracht zu kommen. Gilbert (Ausg. d. Memor. p. XLIV) erklärte sich damit einverstanden. Weil er aber offenbar glaubte, daß, während die Spartaner Decelea besetzt hielten, der in § 25—27 ausgeführte

1) Vgl. darüber E. Richter, Xenophon-Studien in Jahrb. f. Phil. Suppl. XIX 129—130.

Vorschlag nicht gemacht werden konnte,[1]) und wohl auch daran zweifelte, daß Sokrates das wußte, was ihm in § 26 als Äußerung über die Mysier und Pisidier in den Mund gelegt wird, nahm er an, Xenophon habe das wirklich gehaltene Gespräch um eine Partie (§ 25—27) erweitert. Außerdem schien Hartman (Analecta Xenophontea 140) das, was in § 2—4 über das Verhältnis der Böotier bezw. Spartaner zu den Athenern gesagt ist, auf die Zeit vor der Schlacht bei Leuktra nicht zu passen.[2]) Deshalb vermutete er, Xenophon habe das Gespräch erst nach derselben den Memorabilien eingereiht, nachdem es durch ihn nicht nur am Schlusse (§ 25—27), sondern auch am Anfange (§ 2—4) eine Erweiterung erfahren. Da sich jedoch für diese Art von Interpolation ein vernünftiger Grund nicht denken läßt, so fand Hartmans Hypothese keinen Anklang. Vielmehr nimmt man wohl jetzt allgemein[3]) mit Richter (a. a. O. 132) an, daß das ganze Gespräch von Xenophon fingiert ist und in dieselbe Zeit gehört wie der Hipparchikos, also zwischen 371—362. Soweit bin ich mit Richter einverstanden. Wenn er aber, bloß „um ein Mittel anzugeben", das Jahr 365 als Abfassungszeit annimmt (a. a. O. 150), so kann ich ihm nicht folgen. Das Gespräch hat nämlich auch mit den beiden Reden des Prokles aus Phlius (Xen. Hell. VI 5, 38—48 und VII 1, 2—11) Berührungspunkte.[4]) Vor allem ist die politische Lage in Griechenland zu der Zeit, da sie gehalten werden, d. h. im Jahre 369 unmittelbar vor Abschluß des Bündnisses zwischen Athen und Sparta, genau so, wie sie in unserem Gespräche vorausgesetzt wird. Besonders bildet das augenblicklich sehr mächtige Theben wegen seiner Nähe gerade für Athen eine

1) Vgl. Richter a. a. O. 130 unten.

2) Vgl. Richter a. a. O. 132.

3) Vgl. z. B. Dümmler (Berl. phil. Wochenschr. 1893, 326), Christ (Gesch. d. griech. Lit. [4], 364), Joël (D. echte u. d. Xenophontische Sokrates, II 1080).

4) Vgl. die Erwähnung der Kämpfe aus mythischer Zeit (§ 10, 12 und Hell. VI 5, 46—47), das allgemeine Lob der Spartaner (§ 14 ff. und Hell. VI 5, 42) und das, was über ihre Vorbereitung für den Krieg und über ihren Gehorsam gegen die Vorgesetzten (§ 15—16 und Hell. VII 1, 8) und über den der Athener auf der Flotte (§ 18 und Hell. VII 1, 8) gesagt ist.

große Gefahr (Hell. VI 5, 39). Da nach § 4 unseres Kapitels die Athener sich tatsächlich vor einem Einfalle der Thebaner in Attika fürchten, aber offenbar noch Frieden haben, möchte ich annehmen, daß es 369 vor Abschluß des Bündnisses mit Sparta verfaßt ist.

Ist aber das Gespräch von Xenophon fingiert und erst in dieser Zeit entstanden, so erklärt sich auch die Tatsache sehr einfach, daß Sokrates darin den Athenern reichliches Lob spendet, während Perikles für sie nur Tadel hat. Ich führe sie mit Richter (a. a. O. 132) darauf zurück, daß Xenophon bald nach seiner Übersiedelung nach Korinth (370) zu seiner Vaterstadt in gute Beziehungen trat. Ob aber zur Zeit der Abfassung des Kapitels die Aufhebung seiner Verbannung und die Aufnahme seiner Söhne unter die athenischen Ritter schon erfolgt war, muß dahingestellt bleiben.

Auch der übrige Teil des Kapitels (§ 5—24) bietet eine Reihe interessanter Fragen. So findet Xenophon für seine Behauptung, daß Furcht die Folgsamkeit fördere (§ 5), die Bestätigung in dem Verhalten auf den Schiffen, wo die Angst vor dem Sturme oder dem Feinde bewirke, daß die dort sonst gewöhnliche Unbotmäßigkeit einem Gehorsam Platz mache, der so musterhaft sei wie derjenige der Choreuten (§ 6). Cyr. I 6, 18 lesen wir, daß ein Truppenführer danach streben müsse, bei seinen Leuten einen Gehorsam zu erzielen, wie der *χοροδιδάσκαλος* beim Chore, und Mem. III 4, 6 heißt es direkt: *τοῦ αὐτοῦ ἀνδρός ἐστι χορηγεῖν τε καλῶς καὶ στρατηγεῖν.* In diesen Gedanken soll sich Xenophon, so behauptet Joël (a. a. O. II 1073 f. und 1086), von Antisthenes beeinflußt zeigen. Eine Bestätigung seiner Vermutung will er vor allem in folgenden Stellen aus der Vita des Diogenes von Sinope bei Diogenes Laertius finden: VI 30 *ἔλεγε τῷ Ξενιάδῃ τῷ πριαμένῳ αὐτὸν δεῖν πείθεσθαι αὐτῷ, εἰ καὶ δοῦλος εἴη· καὶ γὰρ ἰατρὸς ἢ κυβερνήτης εἰ δοῦλος εἴη, πεισθῆναι ἂν αὐτῷ* und VI 35 *μιμεῖσθαι ἔλεγε τοὺς χοροδιδασκάλους· καὶ γὰρ ἐκείνους ὑπὲρ τόνον ἐνδιδόναι ἕνεκα τοῦ τοὺς λοιποὺς ἅψασθαι τοῦ προσήκοντος τόνου.* Doch die zweite Stelle setzt wohl beim Chore strenge Aufmerksamkeit auf jeden Wink des Dirigenten voraus, paßt

aber, wie die Begründung zeigt, sonst nicht hierher, und von der ersten werden wir bald dasselbe sehen. Aber selbst in dem Falle, daß die Aussprüche des Diogenes sich genau mit den Gedanken Xenophons deckten, würde ich mich nicht dazu verstehen, diese auf Antisthenes zurückzuführen. Xenophon hatte doch wohl als Führer auf dem Rückzuge der Griechen aus dem Perserlande häufig genug Gelegenheit, an seinen Soldaten das, was er in § 5 unseres Kapitels Sokrates über die Wirkungen des *θάρρος* und *φόβος* sagen läßt, zu beobachten. Sollte er ferner als geborener Athener nicht selbst gehört haben, wie es auf den Schiffen zuging? Was er vollends von den Chören sagt, das wußte nicht nur jedermann in Athen, sondern man war auch stolz darauf (vgl. Mem. III 3, 12), und so finde ich es ganz natürlich, daß, wenn man von striktem Gehorsam redete, man diesen gern durch den Vergleich mit dem Chore veranschaulichte, wie wir in gleichem Falle auf das Militär verweisen würden.

Zweckmäßig dürfte es sein, wenn ich hier gleich meine Bemerkungen zu § 21 anfüge. Die Erklärung des Mangels an Disziplin im athenischen Heere aus dem Dilettantismus seiner Führer soll nach Joël (a. a. O. II 1087) auch auf den Cyniker zurückzuführen sein. Das will er aus Antisthenes' Tadel der Strategenwahl in Athen (Diog. Laert. VI 8) schließen. Um über diesen Punkt vollständige Klarheit zu schaffen, muß ich etwas weiter ausholen. Wenn nach Sokrates alle *ἀρετή* auf Wissen beruht, so mußte er das auch von der des Staatsmanns und Strategen annehmen. Die notwendige Folge davon war, daß er von beiden gründliche Vorbereitung auf ihren Beruf verlangte und deshalb nur demjenigen, welcher dieser Forderung entsprach, ein Anrecht auf solche Stellungen zuerkannte.[1]) Danach müßte man annehmen, daß er die Wahl der Strategen in Athen durch das Volk tadelte, auch wenn das nicht bestimmt von ihm überliefert wäre.[2]) Die gleichen

1) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen II 1[4], 168—169.

2) Xen. Mem. III 9, 10 heißt es von Sokrates: *Βασιλεῖς δὲ καὶ ἄρχοντας οὐ τοὺς τὰ σκῆπτρα ἔχοντας ἔφη εἶναι οὐδὲ τοὺς ὑπὸ τῶν τυχόντων αἱρεθέντας οὐδὲ τοὺς κλήρῳ λαχόντας . . ., ἀλλὰ τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν.*

Ansichten vertritt Plato im Polit. p. 297 D ff., und merkwürdigerweise bedient er sich in der Beweisführung derselben Beispiele (Steuermann und Arzt), die zu gleichem Zwecke neben anderen Sokrates (vgl. Mem. III 9, 11) und Xenophon (vgl. Cyr. I 6, 21—22) brauchen. Auch die oben citierte Stelle aus Diog. Laert. VI 30 kann, wie wohl schon der Umstand beweist, daß hier in der Begründung genau wie bei Plato gerade der Arzt und Steuermann, und zwar diese allein, als Beispiele figurieren, kaum anders als in dem Sinne gedeutet werden, daß Diogenes sagen will, nur der dazu Befähigte sei zur Leitung anderer berufen. Und wenn wir die beiden Aussprüche der Cyniker zusammennehmen, sehen wir, daß sie über den Herrscher und Strategen genau so dachten wie Sokrates. Wie kommt es nun, daß in der erwähnten Platostelle und in dem Ausspruche des Diogenes dieselben zwei Beispiele, und zwar sie allein, vorkommen? Weder kann das Zufall sein, noch ist es glaublich, daß Plato Gedanken des Sokrates erst durch Antisthenes kennen gelernt hat. Die Tatsache erklärt sich vielmehr ganz einfach, wenn wir annehmen, daß Xenophon, Plato und die Cyniker von Sokrates nicht nur dieselben Gedanken über den Staatsmann und Strategen übernommen haben, sondern daß auch die erwähnten Beispiele auf ihn zurückgehen.[1]) Wenn sich aber nicht nachweisen läßt, daß Antisthenes über diesen Punkt Genaueres als Sokrates lehrte, dann sehe ich auch gar keinen Grund, das, was wir in § 21 unseres Kapitels über das Verhältnis der Qualität eines Strategen zum Gehorsam seiner Soldaten lesen, auf den Cyniker zurückzuführen. Allerdings läßt sich auch nicht feststellen, wieweit hier der Einfluß des Sokrates reicht, und wieweit Xenophons militärische Erfahrung mitspricht.

Gehen wir zu § 7 ff. zurück. Nachdem man sich über die Bedeutung der Tüchtigkeit und des Ruhmes der Vorfahren für die Verbesserung des Heerwesens der Athener geeinigt hat (§ 7—9), werden die Großtaten aus der attischen Geschichte kurz aufgezählt (§ 10—12). Derselbe Gegenstand wird, wenn

1) Vgl. Zeller a. a. O. II 1⁴, 162 Anm. 2.

auch zum größten Teil viel ausführlicher, in Platos Menexenos behandelt. Diese Parodie der gorgianischen Epideixis soll nun nach Dümmler (Akademika 26) Xenophon ebensowenig wie die übrigen Athener verstanden haben, denn er lasse Mem. III 5 Sokrates dem jungen Perikles gegenüber „mit trockenem Ernst die Disposition der gorgianisch-platonischen Leichenrede entwickeln". Joël (a. a. O. II 1090) meint zwar, es brauche hier keine direkte Abhängigkeit Xenophons von Plato vorzuliegen, redet aber doch von einer zweifellosen Beziehung, die er im einzelnen nachzuweisen sucht.

So bringt er gleich das Lob der Einigkeit der Attiker in § 2 unseres Kapitels (*Βοιωτῶν . . . πολλοὶ πλεονεκτούμενοι ὑπὸ Θηβαίων δυσμενῶς αὐτοῖς ἔχουσιν, Ἀθήνησι δὲ οὐδὲν ὁρῶ τοιοῦτον*) mit folgender Stelle aus Plat. Menex. p. 238E f. zusammen: *αἱ μὲν γὰρ ἄλλαι πόλεις ἐκ παντοδαπῶν κατεσκευασμέναι ἀνθρώπων εἰσὶ καὶ ἀνωμάλων, ὥστε αὐτῶν ἀνώμαλοι καὶ αἱ πολιτεῖαι . . .· ἡμεῖς δὲ καὶ οἱ ἡμέτεροι, μιᾶς μητρὸς πάντες ἀδελφοὶ φύντες, οὐκ ἀξιοῦμεν δοῦλοι οὐδὲ δεσπόται ἀλλήλων εἶναι, ἀλλ' ἡ ἰσογονία ἡμᾶς ἡ κατὰ φύσιν ἰσονομίαν ἀναγκάζει ζητεῖν κατὰ νόμον.* Aber wie es an und für sich wenig glaublich erscheint, daß Xenophon als Historiker in dem Vergleiche zwischen den Athenern und Böotiern (§ 2—3) gerade den Punkt, der auf geschichtlichen Tatsachen basiert, irgendwoher entlehnt hat, so spricht in der Fassung der Gedanken bei beiden Autoren durchaus nichts für Joëls Behauptung.

Die eigentliche Aufzählung der Taten der Vorfahren, auf welche die Athener stolz sind, beginnt bei Xenophon in § 10 mit den Worten: *Ἆρα λέγεις τὴν τῶν θεῶν κρίσιν, ἣν οἱ περὶ Κέκροπα δι' ἀρετὴν ἔκριναν*; Joël nimmt eine Beziehung der Stelle zu folgender in Plat. Menex. p. 237 C an: *Ἔστι δὲ ἀξία ἡ χώρα καὶ ὑπὸ πάντων ἀνθρώπων ἐπαινεῖσθαι . . ., ὅτι τυγχάνει οὖσα θεοφιλής. μαρτυρεῖ δὲ ἡμῶν τῷ λόγῳ ἡ τῶν ἀμφισβητησάντων περὶ αὐτὴν* (n. Attika) *θεῶν ἔρις τε καὶ κρίσις.* Doch die Übereinstimmung beider Autoren im Gebrauche des Wortes *κρίσις* dürfte er für seine Ansicht im Ernste kaum geltend machen; denn ich wüßte nicht, welches andere sie dafür hätten wählen können. Anderseits verwendet Plato den

Streit Poseidons mit Athene in ganz anderer Weise als Xenophon. Jener will die Behauptung, daß Attika den Göttern lieb und wert ist, damit beweisen, daß solche um das Land gestritten haben, dieser macht für die Vorzüge seiner ältesten Bewohner den Umstand geltend, daß einer von ihnen in diesem Streite des Schiedsrichteramts gewürdigt wurde. Infolgedessen wird bei Xenophon Cekrops erwähnt, bei Plato dagegen nicht. Unter diesen Umständen dürfte sich die Annahme direkter Abhängigkeit Xenophons von Plato kaum aufrecht erhalten lassen. Wie es gekommen ist, daß beide den Götterstreit anführen, während es Isokrates im Panegyrikos nicht tut[1]), läßt sich schwer sagen, zumal es sich um eine Sage handelt, an die der Athener fortwährend durch seine Kunstdenkmäler erinnert wurde.

Mit den Worten *Λέγω γάρ, καὶ τὴν Ἐρεχθέως γε τροφὴν καὶ γένεσιν καὶ τὸν πόλεμον τὸν ἐπ' ἐκείνου γενόμενον πρὸς τοὺς ἐκ τῆς ἐχομένης ἠπείρου πάσης καὶ τὸν ἐφ' Ἡρακλειδῶν πρὸς τοὺς ἐν Πελοποννήσῳ καὶ πάντας τοὺς ἐπὶ Θησέως πολεμηθέντας* in § 10 unseres Kapitels bringt Joël folgende Partie aus Plat. Menex. p. 239 B zusammen: *Εὐμόλπου . . . καὶ Ἀμαζόνων ἐπιστρατευσάντων ἐπὶ τὴν χώραν . . . ὡς ἠμύναντο, καὶ ὡς ἤμυναν Ἀργείοις πρὸς Καδμείους καὶ Ἡρακλείδαις πρὸς Ἀργείους, ὅ τε χρόνος βραχὺς ἀξίως διηγήσασθαι, ποιηταί τε αὐτῶν ἤδη τὴν ἀρετὴν ἐν μουσικῇ ὑμνήσαντες εἰς πάντας μεμηνύκασιν.* Aber von der *τροφή* und *γένεσις* des Erechtheus[2]) redet Plato gar nicht. Im Folgenden erwähnt Xenophon der Chronologie entsprechend nacheinander die Kämpfe des Erechtheus (*τὸν πόλεμον — ἠπείρου πάσης*[3]) und Theseus (*τὸν ἐφ' Ἡρακλειδῶν — πολεμηθέντας*), während Plato dafür von Verteidigungs-

1) Daß der Panathenaikos (§ 193) die Sage erwähnt, hat, weil er erst nach unserem Kapitel verfaßt ist, hier keine Bedeutung. Den Epitaphios des Ps.-Lysias, in dem sie sich nicht findet, habe ich oben deshalb nicht mitangeführt, weil ich ihn, wie wir weiter unten noch sehen werden, für jünger als Mem. III 5 halte.

2) Vgl. Hom. Il. II 547 f. Xenophon hat sogar das Hysteron proteron der Homerstelle.

3) Vgl. Breitenbachs Bemerkung zu *πρὸς τοὺς ἐκ τῆς — πάσης*.

kriegen und Hilfeleistungen der Athener (vgl. ἠμύναντο und ἤμυναν) redet. Ferner stellt Plato in ὡς ἤμυναν — Ἀργείους den Zug der Sieben gegen Theben und den der Herakliden gegen die Peloponnesier einander scharf gegenüber[1]), wogegen Xenophon nur diesen besonders hervorhebt und die anderen Kriege des Theseus mit πάντας — πολεμηθέντας zusammenfaßt. Endlich kämpfen die Athener für die Herakliden bei Plato gegen die Argiver, bei Xenophon dagegen gegen die Peloponnesier (wie bei Herod. IX 27, Isokr. IV 65, X 31, XII 194, Ps.-Lys. Epit. 13, 15). Nach diesen Ausführungen wird direkte Abhängigkeit Xenophons von Plato für unsere Stelle sicher nicht anzunehmen sein. Es fehlt aber auch jeder Anhalt dafür, daß jener einen von den Dichtern, auf die Plato hier verweist, nachgelesen oder sonst irgend ein Werk aus der älteren panegyrischen Literatur benützt hat.

Die Perserkriege nehmen im Menexenos einen großen Raum (p. 239C—241E) ein, während sie Xenophon in seiner Disposition eines Panegyrikos ebenso wie die mythische Zeit mit wenigen Zeilen (§ 11) abmacht, in denen er nur hervorhebt, daß die Perser damals große Macht besaßen, und daß die Athener allein wie im Bunde mit den Peloponnesiern zu Wasser und zu Lande Hervorragendes leisteten. Dafür, daß hier eine Beziehung von Xenophon zu Plato, wie Joël sie sich denkt, vorhanden ist, fehlt wieder jeder Anhalt. Dagegen muß die Übereinstimmung im Gedanken auffallen, die zwischen den Worten τὰ μὲν αὐτοὶ καθ' αὑτοὺς ἀγωνιζόμενοι . . ., τὰ δὲ καὶ μετὰ Πελοποννησίων ἀριστεύοντες καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν (§ 11 unseres Kapitels) und folgender Stelle aus Isokrates' Areopagitikos (§ 75) besteht: τοῖς κινδύνοις τοῖς περὶ τὰ Περσικὰ γενομένοις, ἐν οἷς καὶ μόνοι καὶ μετὰ Πελοποννησίων, καὶ πεζομαχοῦντες καὶ ναυμαχοῦντες, νικήσαντες τοὺς βαρβάρους ἀριστείων ἠξιώθησαν. Da der Areopagitikos nach allgemeiner

1) Die Tatsache, daß Ps.-Lys. Epit. § 7—10 für die kriegführenden Parteien die Ausdrücke Ἀργεῖοι (zweimal) und Καδμεῖοι (dreimal) wie bei Plato stehen, dürfte aus der Beziehung der beiden Epitaphien zueinander zu erklären sein.

Annahme erst um 354 verfaßt ist, könnte Xenophon hier von Isokrates benützt sein; doch halte ich es für wahrscheinlicher, daß wir es bei beiden mit einer in der panegyrischen Literatur üblich gewordenen Disposition der Taten der Athener in den Perserkriegen zu tun haben.[1])

Wir haben gesehen, daß die Beziehung, die Joël zwischen einer Anzahl von Stellen in unserem Gespräche und im Menexenos annimmt, in Wirklichkeit nicht besteht. Dagegen habe ich in unserem Kapitel eine Stelle gefunden, auf die nach meiner Meinung seine Behauptung wirklich paßt, nämlich § 7 die Worte *ὥρα ἂν εἴη λέγειν, πῶς ἂν αὐτοὺς προτρεψαίμεθα πάλιν ἀνερασθῆναι τῆς ἀρχαίας ἀρετῆς τε καὶ εὐκλείας καὶ εὐδαιμονίας*.[2]) Damit bringe ich nämlich folgende, schon nach ihrem Inhalte dazu passende Stelle aus Plat. Menex. p. 247 A zusammen: *πᾶσαν πάντως προθυμίαν πειρᾶσθε ἔχειν, ὅπως . . . ὑπερβαλεῖσθε καὶ ἡμᾶς καὶ τοὺς πρόσθεν εὐκλείᾳ· εἰ δὲ μή, ἴστε ὡς ἡμῖν, ἂν μὲν νικῶμεν ὑμᾶς ἀρετῇ, ἡ νίκη αἰσχύνην φέρει, ἡ δὲ ἧττα, ἐὰν ἡττώμεθα, εὐδαιμονίαν.* Daß sich hier in so wenigen Zeilen die Ausdrücke *ἀρετή*, *εὔκλεια* und *εὐδαιμονία* zusammenfinden, kann nicht zufällig sein. Ich schließe vielmehr daraus auf eine Beziehung von Xenophon zu Plato an der Stelle, nur ist es nach meiner Ansicht nicht wahrscheinlich, daß der Menexenos direkt als Vorlage benützt ist. Die Ausführungen Xenophons über das Verhältnis der 3 Begriffe zueinander (s. die Anmerkung zu diesem Abschnitte) lassen es natürlicher erscheinen, daß sie ein Autor bildete, der diesen

1) Sicherer läßt sich über das Verhältnis von Isokr. Areop. 75 und Ps.-Lys. Epit. 47 urteilen. Ich bin mit Reuss (Rhein. Mus. XXXVIII 149) der Ansicht, daß der Verfasser des Epitaphios hier den Isokrates benützt hat.

2) Aus der Schrift über den Staat der Spartaner (IX) ersehen wir, daß für Xenophon die *εὔκλεια* eine Folge der *ἀρετή* ist (§ 2). Den glücklichen Zustand, den sie für den *ἀγαθός* mit sich bringt, nennt er *εὐδαιμονία*, den entgegengesetzten, der für den *κακός* die Folge der ihn treffenden Schande ist, entsprechend *κακοδαιμονία* (§ 3—6). Genau stimmt zu diesen Ausführungen Cyr. III 3, 52—53, wovon ich hier nur die Worte *ἔστ' ἂν ἐγγένηται αὐτοῖς τοὺς μὲν ἀγαθοὺς καὶ εὐκλεεῖς εὐδαιμονεστάτους . . . νομίζειν, τοὺς δὲ κακοὺς καὶ δυσκλεεῖς ἀθλιωτάτους ἁπάντων ἡγεῖσθαι* (§ 53) besonders hervorheben möchte. Vgl. damit auch Cyr. I 5, 9 a. E.

Punkt klarer behandelt hat, als es im Menexenus geschieht, wo man als Gegensatz zu *αἰσχύνη* für das wirklich gebrauchte *εὐδαιμονία* ein Synonymon von *εὔκλεια* erwarten sollte. Auch müßte man sich, wenn hier Plato von Xenophon benützt worden wäre, darüber wundern, daß in dem Kapitel sonst nirgends mehr das gleiche geschehen sein sollte. Daher möchte ich, um die Übereinstimmung der beiden Autoren zu erklären, lieber annehmen, daß jeder von ihnen die 3 Begriffe aus der älteren panegyrischen Literatur, weil sie dort eine große Rolle spielten, herübergenommen hat. Weiter möchte ich mit meinen Vermutungen nicht gehen.

Meine letzte Bemerkung zu Xenophons Ausführungen über die Vorzüge der Athener vor anderen Völkern soll den Worten *πολλῶν μεταναστάσεων ἐν τῇ Ἑλλάδε γεγονυιῶν διέμειναν ἐν τῇ ἑαυτῶν* (§ 12) gelten. Der Wortlaut der Stelle ist derartig, daß, wenn hier eine Vorlage benützt und diese noch vorhanden ist, es nur Thucydides sein kann, der I 2 § 1 und 5 genau dasselbe berichtet und ebenfalls den Ausdruck *μετανάστασις* braucht, der bei Xenophon darum etwas auffällig erscheint, weil er ihn nur hier und *μετανιστάναι* überhaupt gar nicht braucht.

Um die Ansicht des Sokrates, die Athener könnten durch Nachahmung der Spartaner nicht nur besser, als sie selbst gegenwärtig seien, sondern sogar tüchtiger als ihre Vorbilder werden (§ 14), zu widerlegen, zählt Perikles Fehler seiner Landsleute auf, die nach seiner Meinung jede Hoffnung ausschließen, daß man sich in Athen zu den Einrichtungen Lykurgs bekehren würde. Besonders läßt ihn der hier, wie er glaubt, gar zu stark ausgeprägte Egoismus das Schlimmste befürchten (§ 15—17). Während so beide in ihrem Urteile über die Athener sich schroff gegenüberstehen, sind sie in der Wertschätzung der Spartaner einig. Was sie äußern, entspricht genau der Ansicht Xenophons über dieses Volk, dessen Einrichtungen ihm so ideal vorkommen, daß er z. B. in der Cyropädie seinen Helden geradezu nach Lykurgs Grundsätzen erziehen läßt. Auch diese Begeisterung Xenophons für Sparta will Joël (a. a. O. II 1088) auf Antisthenes zurückführen, von dem er behauptet, er sei

„Lakonist" gewesen und habe dem verfallenen Athen das willenskräftige Sparta als Muster hingestellt. Zum Beweise dafür kann er sich einzig auf die aus Diog. Laert. VI 27 bekannte Anekdote von Diogenes berufen, der auf die Frage, wo er in Hellas tüchtige Männer gefunden habe, antwortete: „Männer nirgends, Knaben aber in Lacedämon." Doch diese beweist, wenn sie historisch ist, daß Diogenes die Verhältnisse in Sparta besser als anderswo fand, aber weiter nichts. Daß er für Sparta so begeistert war wie Xenophon, ist weder aus diesem Ausspruche von ihm zu schließen noch vom politischen Standpunkte des Cynikers überhaupt möglich. Denn dieser ist im Prinzip Kosmopolit,[1]) er will „von den Banden des Staatslebens und von den Schranken der Nationalität" frei sein. Mit einem einigermaßen konsequenten Kosmopolitismus ist aber eine Begeisterung für die spartanische Verfassung mit ihrer großen Beschränkung der Freiheit des Individuums nicht vereinbar. Daher ist es schwer zu glauben, daß Xenophons Enthusiasmus für Sparta Antisthenes veranlaßt hat. Daß dagegen Sokrates durch seine Kritik der athenischen Verhältnisse eine Vorliebe für die spartanischen, wie bei anderen Schülern, so auch bei Xenophon gefördert hat, erscheint mir natürlich. Doch daß dieser ein so begeisterter Verehrer der Spartaner wurde, bewirkten wohl die Erfahrungen, die er im Leben machte.

1) Vgl. Zeller a. a. O. II 1⁴, 325f.

Breslau. Paul Klimek.

Die Weiße Frau.

Eine volkskundliche Studie.

1. Die Weiße Frau im Schlosse zu Berlin und auf anderen Schlössern der Hohenzollern.

Wenn von der Weißen Frau die Rede ist, so denkt man in der Regel an jene Spukgestalt, die zu gewissen Zeiten im alten Schlosse zu Berlin auftaucht, von Dienern und Wachtposten gesehen wird und irgendeinem Mitgliede unseres Königs- und Kaiserhauses erschienen sein soll. Sie gilt als die „Weiße Frau“ schlechthin und hat schon eine ziemliche Literatur hinter sich, ganz abgesehen von den gelegentlichen Erwähnungen in allen möglichen Schriften, die auf das alte Schloß bezug nehmen. Ich nenne nur Minutoli, Friedrich I., Kurfürst von Brandenburg, Berlin 1850, wo im zweiten Abschnitt S. 65 bis 93 (cap. VIII) die Weiße Frau ausführlich behandelt wird, und einen Aufsatz von Dr. Thomas Stettner in Nord und Süd, 118. Bd. 1906, S. 116—120: Die Sage von der Weißen Frau. Auch Oskar Schwebel, Die Sagen der Hohenzollern, Berlin, 3. Aufl. 1905, S. 160—168, behandelt die Weiße Frau.

Man hat der Berliner Weißen Frau eine Geschichte künstlich angedichtet, und diese Dichtung ist freilich dadurch, daß sie in weite Kreise des Volkes eingedrungen ist, wieder volkstümlich geworden. Ich will dieser Dichtung nachgehen, die ursprünglich volkstümlichen Bestandteile festzustellen und ihre künstliche Verknüpfung zu lösen suchen.

Man will im Schlosse zu Berlin das Gespenst am 1. Januar 1598 acht Tage vor dem Tode des Kurfürsten Johann Georg gesehen haben, dann 1619 am 1. Dezember 23 Tage vor dem Tode des Kurfürsten Johann Sigismund, wiederum in den Jahren 1659 und 1666, ohne daß ein Todesfall bald darauf

erfolgt wäre. Dagegen zeigte es sich 1667 kurz vor dem Tode der Fürstin Luise Henriette und 1688 vor dem Tode des Großen Kurfürsten. König Friedrich I. erzählt, daß er selbst eine ähnliche Erscheinung erblickt habe, und auch vor dem Ableben des Königs Friedrich Wilhelm II. soll eine weiße Gestalt auf der Treppe des königlichen Schlosses bemerkt worden sein. Im Anfange des 19. Jahrhunderts und im April und Mai 1850 erregte sie mehrfach Schrecken. Auch in der neuesten Zeit vor dem Hinscheiden Kaiser Wilhelms des Großen gingen dunkle Gerüchte von Mund zu Mund, daß die Weiße Frau wieder im Berliner Schlosse aufgetaucht sei. Alle diese Berichte fließen in die volkskundliche Tatsache zusammen, daß die Berliner Weiße Frau durch ihr Erscheinen hauptsächlich das nahe bevorstehende Ende eines Gliedes des Hohenzollerngeschlechtes anzeige.

Ihre äußere Erscheinung ist zwar schon durch ihren Namen „Weiße Frau“ bezeichnet, wird aber noch mehrfach im besonderen von den Berichterstattern beschrieben. Einer sagt, sie sei tief verhüllt gewesen, daß nur Augen und Nase sichtbar gewesen, selbst von den mit weiten Ärmeln bedeckten Armen und gefalteten Händen sei nichts zu sehen gewesen. Andere beschreiben sie als blaß, schön, schlank und von mittlerer Größe. Wieder ein anderer beschreibt ihre Kleidung als das weiße Trauergewand der hinterbliebenen Witwe. Das Gespenst vom Jahre 1667, welches den Tod der Kurfürstin Luise Henriette anzeigte, war nach der damaligen Mode frisiert und in Atlas gekleidet. In allen solchen Angaben ist nichts weiter zu sehen als das Spiel einer Sonderphantasie, von dem nichts Beachtung verdient als die weiße Farbe ihrer die Gestalt umhüllenden Gewandung. Dagegen ist es nicht bedeutungslos — wie sich im folgenden zeigen wird — wenn bisweilen schwarze Teile an der im übrigen weißen Kleidung hervorgehoben werden. Bei den „späteren“ Erscheinungen der Weißen Frau zu Berlin — Minutoli (l. c. S. 79) sagt nicht, welche damit gemeint sind — wollen nämlich aufmerksame Beobachter schwarzen Spitzenbesatz und schwarze Handschuhe bemerkt haben, und zwar soll sie dann stets ein Unglück vorhergesagt

haben; wenn sie aber ganz weiß erschienen sei, soll sie entweder gar nichts oder etwas Gutes verkündet haben.

Nun hat man die Weiße Frau nicht bloß zu Berlin, sondern auch auf anderen Hohenzollernschlössern wahrgenommen und zwar früher als dort. Es spielen hierbei die beiden Schlösser zu Bayreuth und die Plassenburg in Oberfranken eine bedeutsame Rolle. Schon 1486 tauchte gleich nach dem Tode des Kurfürsten Albrecht Achilles das Gerücht von ihrer Erscheinung in dem alten Schlosse zu Bayreuth auf. In den Jahren 1488 und 1540 zeigte sie sich in den dunklen Gängen, Gewölben und auf den Wendeltreppen der weitläufigen Plassenburg. Als 1554 Markgraf Georg Friedrich von Brandenburg die zerstörte Plassenburg hatte wieder herstellen lassen und mit großem Gefolge einritt, geberdete sich die Weiße Frau ganz toll, klappernd und mit Ketten rasselnd tobte sie über alle Treppen, durch alle Gänge, schlug an die Türen, mißhandelte Menschen, und erwürgte schließlich den Koch und Fourier des Markgrafen, so daß der Fürst sich genötigt sah, das Schloß zu verlassen. Im Jahre 1677 sah Markgraf Erdmann Philipp von Brandenburg die Weiße Frau auf seinem Leibstuhle sitzen; am folgenden Tage stürzte er mit seinem wildgewordenen Pferde auf dem Schloßhofe so gefährlich, daß er nach zwei Stunden verstarb. Es vergeht ein langer Zeitraum, während dessen in Franken nichts von dem Gespenst gemeldet wird. Erst im 19. Jahrhundert fand sie sich hier wieder ein. Sie besuchte besonders das Schloß zu Bayreuth, nicht aber das alte Residenzschloß der Markgrafen, sondern das nach dem Schloßbrande vorübergehend hergestellte, sonst niemals bewohnte neue Schloß. Es befanden sich in Bayreuth zwei Gemälde, das eine im neuen Schlosse, das andere in der Eremitage. Jedes sollte das uralte Originalbild der Weißen Frau, der Gräfin Kunigunde von Orlamünde — siehe unten — sein, aber zwischen beiden bestand nicht die geringste Ähnlichkeit. Das Bild in der Eremitage trug ein weißes Schäferinnenkleid, das im Schlosse einen ganz dunklen mit Pelz besetzten Anzug und Kappe mit über die Stirn herabfallendem weißem Besatz. Der Streit, welches die Gräfin von Orlamünde darstelle, war noch



nicht entschieden, da zeigte sich plötzlich im Bayreuther Schlosse die Weiße Frau im dunklen Kostüm, dem dortigen Bilde so treu entsprechend, wie wenn sie dem Maler gesessen habe. Von der Zeit an gab es im Schlosse nur noch eine schwarze Frau. Sie hatte es besonders auf die französische Einquartierung der damaligen Zeit abgesehen. Schon während des Durchzuges Bernadottes durch die Fürstentümer Ansbach und Bayreuth begann die schwarze „Weiße Frau" sehr unruhig zu werden. Als der Divisionskommandeur, General d'Espagne, beim Durchmarsche 1809 im neuen Schlosse zu Bayreuth Quartier nahm, wurde er in der Nacht mitsamt seiner Bettstelle umgestürzt. Höchst aufgeregt beschrieb er die Gestalt der „Weißen Frau", wie sie ihm erschienen war, genau nach dem im Schlosse vorhandenen Bilde und siedelte noch in der Nacht nach der Fantaisie über. Alle Untersuchung des Fußbodens und der Wandtapeten am anderen Tage führte zu keiner Aufklärung. Napoleon erfuhr davon und traf alle möglichen Vorsichtsmaßregeln, als er am 14. Mai 1812 auf seinem Zuge nach Rußland genötigt war, im neuen Residenzschlosse zu Bayreuth Wohnung zu nehmen. Trotzdem muß er in der Nacht recht unangenehme Erfahrungen gemacht haben; denn unruhig und verstimmt traf er am andern Morgen seine Vorbereitungen zur Abreise und warf ein über das andre Mal die Worte hin „Ce maudit château" und daß er in diesem Schlosse nicht mehr übernachten wolle. Er erkundigte sich genau nach dem Kostüm der „Weißen Frau", wollte aber um keinen Preis ihr Bild sehen. Am 3. August 1813, wo er wiederum Bayreuth berührte, befahl er ausdrücklich, nicht im neuen, sondern im alten Schlosse seine Unterkunft herzurichten, blieb aber schließlich gar nicht in der Stadt, sondern reiste weiter bis Plauen.

Die Erzählungen von der „Weißen Frau" lassen deutlich ihre Doppelnatur erkennen. In der Regel zeigt sie sich so, wie Leopold von Stolberg sie schildert:

„Gehüllt in weiße Witwentracht,
In weiße Nonnenschleier,
So schreitet sie um Mitternacht
Durch Burg und Schloßgemäuer.

Die beiden Händ ins Kreuz gelegt,
Am flachen Busen unbewegt,
Den Blick gesenkt zur Erde,
Mit starrer Leichgeberde."

Sie kann aber auch sehr ungeberdig werden, und es läßt sich nicht verkennen, daß die schwarze Farbe ihres Gewandes mit ihrem Wesen in Zusammenhang steht. Es bewahrheitet sich an ihr die Doppelnatur umgehender Seelen im allgemeinen, sie sind entweder gutartig und wandeln in stiller, gefaßter Trauer, ohne jemandem Schaden zuzufügen, durch den ihnen durch das Geistergesetz zugewiesenen Bezirk, und dann erscheinen sie vorzugsweise in heller oder weißer Gewandung, oder sie sind Polter- und Quälgeister, belästigen die Menschen, ja werden ihnen oft todbringend, und in diesem Falle ist ihre Farbe dunkel, grau oder schwarz. Freilich finden sich auf beiden Seiten einzelne Ausnahmen, aber auf solche muß man bei den schwankenden Gebilden der Sage stets gefaßt sein.

2. Kunigunde von Orlamünde und Bertha von Rosenberg als angebliche Urbilder der Weißen Frau.

Das Erscheinen der „Weißen Frau" auf verschiedenen Hohenzollernschlössern regte früh die Frage nach ihrem Ursprunge an. Eine solche Frage nach dem Woher ist zunächst ganz volkstümlich. Das Volk sucht überall den Ursprung aufzuklären, es deutet — aber immer nur Einzelerscheinungen. Als unter König Friedrich I. beim Abreißen eines Schloßflügels in Berlin in einer Luftröhre ein Gerippe gefunden wurde, das auf Befehl des Königs auf dem Domkirchhofe begraben ward, meinte man, das sei das Gerippe der „Weißen Frau", und fand die Vermutung bestätigt, als bei den nächstfolgenden Todesfällen in der königlichen Familie und Verwandtschaft die „Weiße Frau" nicht mehr erschien. Man meinte offenbar, sie sei ein umgehender Geist gewesen, der solange im Schlosse als ruhelose Verkündigerin eines Todesfalles sich habe zeigen müssen, als ihr Leib, durch irgendein Verbrechen des Lebens beraubt, an geheimer Stelle modernd des Begräbnisses an ge-

weihter Stätte entbehre; mit der Beerdigung aber sei sie ihres traurigen Dienstes entbunden und erlöst.

Volkstümlich ist auch die Sage von der Gräfin Kunigunde von Orlamünde, die als Weiße Frau auf der Plassenburg habe umgehen müssen, weil sie ihre beiden Kinder um ihrer ungezügelten Liebe zum Burggrafen Albrecht dem Schönen von Nürnberg willen umgebracht habe.[1])

Nun hat sich aber schon früh gelehrte Deutung der verschiedenen volkstümlichen Erzählungen von der Weißen Frau bemächtigt und hat sie in einen großen Zusammenhang zu bringen gesucht. Alle die verschiedenen Einzelerscheinungen der Weißen Frau werden auf eine einzige Person zurückgeführt, eben auf jene genannte Gräfin Kunigunde von Orlamünde. Das Verbrechen, das sie um eines Hohenzollern willen begangen habe, soll ihren büßend umwandelnden Geist bestimmt haben, auf den Schlössern des von ihr gekränkten Geschlechtes sich als guter Genius zu zeigen, damit keiner seiner Angehörigen ungewarnt und unvorhergesehen eines plötzlichen Todes sterbe. Um die Geschichte mit der Sage in Einklang zu bringen, wurden Tatsachen ihres Lebens willkürlich gedeutet, erweitert, erfunden, Beziehungen willkürlich entdeckt, auch wohl die Berechtigung, die Weiße Frau zu sein, anderen Persönlichkeiten zugeschrieben (Agnes, Beatrix),[2]) und diese Willkürlichkeiten sind wieder die Ursache gelehrter Untersuchungen neuerer Zeit geworden, wie sie uns bei Minutoli und Stettner vorliegen, um ihre Grundlosigkeit zu erweisen und die Tatsachen ins rechte Licht zu rücken. So interessant diese Untersuchungen an sich sind, hier braucht auf sie nicht im einzelnen eingegangen zu werden; denn sie beweisen im Grunde nur, daß Geschichte nicht Sage ist. In einer Beziehung aber ist die vielfache Beschäftigung mit der Gräfin von Orlamünde auch für die Volkssage bedeutungsvoll geworden. Sie ist von

---

1) Die Veranlassung zu dieser Sage wird einleuchtend gedeutet von Stettner in Nord und Süd, 118. Bd. 1906, S. 119, nachdem die der Sage zugrunde liegenden historischen Tatsachen gewürdigt worden sind.

2) Ausführliche Beleuchtung bei Minutoli l. c. S. 65ff.

ihrer ursprünglichen Stelle (Plassenburg) losgerissen worden und hat eine Wanderung angetreten, die das Gespenst in den lebendigen Kreislauf der Volkssage zurückgeführt hat.

Die Plassenburg war, bevor sie Eigentum der Hohenzollern wurde, Besitz des letzten Grafen aus Orlamündischem Geschlecht, des Gemahls der Gräfin Kunigunde, die nach dem Tode ihres Gatten ein Kloster stiftete und selbst das weiße Kleid der Zisterzienserfrauen nahm. Zufällig fand man im Kloster Himmelskron, nahe der Plassenburg, die unverwesten Leichen zweier Kinder. Die Volkssage brachte diese verschiedenen, sich gar nichts angehenden Dinge in Verbindung und schuf die Sage von der Gräfin von Orlamünde, die als Kindesmörderin auf der Plassenburg umgehen muß. Der Name Orlamünde drang weit hinaus über den ursprünglichen Sitz der Sage und blieb naturgemäß zuerst an der alten Stammburg Orlamünde in Sachsen-Altenburg haften. So erzählt Wilhelm von Kügelgen in seinen „Jugenderinnerungen eines alten Mannes" (S. 212f.) nach den Mitteilungen seiner Tante Ziegesar in Hummelshayn die Geschichte von der verwitweten Gräfin, die mit ihren zwei kleinen Knaben das alte Schloß Orlamünde bewohnte und von einer unsäglichen Liebe zu Burggraf Friedrich von Hohenzollern erfaßt wurde, die dieser wohl erwiderte, aber durch den Widerspruch seiner Eltern von einer ehelichen Verbindung zurückgehalten wurde. Er sagte der Gräfin, wenn zwei Augen nicht wären (er meinte aber seine Eltern), so würde er sie wohl zur Gattin nehmen. Sie aber deutete es auf ihre Kinder und tötete sie. Nun mußte er selbst als Schöffe des Gerichts sie verurteilen, und ihr Haupt fiel durch seinen Spruch. Als ruheloser Schatten durchwandert sie seitdem Unheil verkündend die Häuser derer, die von dem geliebten Manne stammen. Das ist im ganzen dieselbe Sage, wie sie von der Plassenburg erzählt wird, und die von den Brüdern Grimm in ihre deutschen Sagen, 4. Aufl., S. 469, Nr. 579, aufgenommen ist. Die Brüder Grimm haben aber in richtiger Erkenntnis der gelehrten Deutung den Zusatz, daß sie nun auf den Schlössern der Hohenzollern umgehe, weggelassen. Wie die Sage echt volkstümlich sich fortbildet, beweist eine Gestalt,

die sie nach einem Bericht aus dem Vogtlande angenommen. hat (vgl. Eisel, Sagenbuch des Vogtlandes, S. 98, Nr. 252) Danach kamen einst die Orlamünder Stadtmusikanten bei ihrer späten Heimkehr auf den Gedanken, der weißen Gräfin eins aufzuspielen. Sie wußten, daß sie ruhelos bei der „alten Kemenate" (einer finsteren Warte in der alten hoch auf steilem Fels gelegenen Stadtbefestigung) umherwandele, um ihre ermordeten Kinder zu suchen. Es war Mondschein und zwölf Uhr nachts, da ließen sie eine süße traurige Weise nach der Höhe hinauftönen. Plötzlich tat sich der Berg auf, eine große weite Pforte wurde sichtbar, und die Gräfin trat mit freundlich mildem Angesicht hervor. Sie hielt eine silberne Schale, worauf ein goldener Pokal stand, den sie den nächtlichen Spielleuten bot. Sie tranken, und unheimliches Feuer durchlief ihre Adern. Dann gab sie jedem einige kleine Knochen und kehrte in den sich schließenden Berg zurück. Scheltend warfen die meisten die Knochen von sich, nur der alte Stadtpfeifer behielt sie. Und als er am anderen Morgen den Rock anzog, war er schwer von Golde. Hier ist die Weiße Frau ein bergentrückter Geist und eine Schatzspenderin, wie sie sich in zahlreichen Beispielen der deutschen Volkssage zeigt.

Die Gräfin von Orlamünde soll es auch sein, die als weiße Frauengestalt durch die Räume des Fürstlich Reußischen Schlosses am Johannisplatze zu Gera schreitet, wenn im Reußischen Regentenhause ein Todesfall bevorsteht. Man will das Rauschen ihres seidenen Kleides deutlich gehört haben.[1])

Ferner soll sogar in Schleswig bei dem Hofe in der Nähe von Bramstede, besonders in dem Gehölz, das die Hofkoppel heißt, die Gräfin von Orlamünde als Weiße Frau umgehen. Sie soll eine Verwandte eines früheren Grafen von Ranzau sein.[2]) Des Beispiel ist dadurch merkwürdig, daß sie in diesem Falle in der freien Natur umgeht, ein Fall, der sich dutzendfach belegen läßt.

Ich habe nun noch eines anderen Ursprungs zu gedenken, welcher der Berliner Weißen Frau durch gelehrte Deutung

1) Eisel l. c. S. 99, Nr. 254.

2) Müllenhoff, Sagen aus Schleswig-Holstein, S. 579, Nr. 595.

gegeben worden ist. Er betrifft ihre Herleitung von Bertha (Perchta) von Rosenberg, der Weißen Frau von Schloß Neuhaus im südlichen Böhmen. Dr. Nagel hat in seiner Dissertatio historico-metaphysica de celebri spectro Weisse Frau 1743 die Behauptung aufgestellt, Perchta sei nach ihrem Tode, wie ein guter Geist sich überall im Hause nützlich machend, auf dem Schlosse Neuhaus umhergewandelt und späterhin auch nach Berlin gezogen, um den Mitgliedern des regierenden Hauses der Hohenzollern vor ihrem Tode zu erscheinen, und Jung-Stilling hat, auf Dr. Nagel fußend, im 4. Hauptstücke seiner Geisterkunde auch die Weiße Frau von Bayreuth mit Bertha von Rosenberg gleichgestellt.[1]) Andere sind ihnen gefolgt.[2]) Dieser Deutung geht eine andere voraus, die weniger willkürlich die Erscheinungen der Weißen Frau auf den verschiedenen Rosenbergschen Schlössern in Böhmen alle auf die eine Person Berthas zurückführt. Ihr Urheber ist der gelehrte Jesuit Bohuslaus Balbinus in seinen Miscellanea historica regni Bohemiae Pragae 1679 (III, 184—190), der über die Alba Domina der Rosenbergschen Schlösser ausführlich handelt.

Bertha von Rosenberg war die Tochter des Grafen Udalrich von Rosenberg, auf Schloß Neuhaus geboren, und seit dem Jahre 1449 an den Grafen Johann von Lichtenstein in Steiermark verheiratet, einen wüsten und rohen Mann, unter dessen rücksichtsloser Behandlung sie schwer zu leiden hatte. Nach ihres Mannes Tode kehrte sie nach Böhmen zurück und widmete sich mit mütterlicher Hingabe der Erziehung der Söhne und Töchter Meinhards von Neuhaus. Auch gegen die Dienstboten und Arbeiter auf dem Schlosse soll sie eine milde und gütige Herrin gewesen sein. Ihr Andenken ist im Volke lebendig geblieben, und zahlreiche Erzählungen von ihrer in weißem Gewande umgehenden Seele geben Zeugnis davon.[3]) Sie tut niemandem etwas zuleide, neigt ihr Haupt vor dem, der ihr begegnet und sie grüßt, spricht aber nichts, und ihr Besuch

1) Minutoli l. c. S. 77.
2) So auch Büsching, Volkssagen 1820, S. 143.
3) Zusammenstellung bei Büsching, Volkssagen 1820, S. 143—158.

bedeutet einen nahen Todesfall, manchmal auch etwas Fröhliches, wenn sie nämlich keine schwarzen Handschuhe, sondern ganz weiße anhat. Sie trägt ein Schlüsselbund, mit dem sie verschiedene Türen auf- und zuschließt, und eine weiße Schleierhaube. Als sie bei ihren Lebzeiten unter großer Beschwerde ihrer Untertanen den Bau des Schlosses zu Neuhaus vollendet hatte, habe sie ihren Leuten zur Belohnung einen süßen Brei vorgesetzt und bestimmt, daß auf ewige Zeiten hin alle Rosenberge ihren Leuten ein solches Mahl geben sollten. Unterbleibt es einmal, so erscheint sie mit zürnender Miene, und am schlimmsten hat sie sich geberdet, als die Schweden im 30jährigen Kriege nach Einnahme des Schlosses und der Stadt den Armen die Mahlzeit auszurichten entweder vergessen oder vorsätzlich unterlassen hatten. Zuweilen soll sie in fürstliche Kinderstuben nachts, wenn die Ammen Schlaf befällt, kommen, die Kinder wiegen und vertraulich umhertragen. Einmal, als eine unwissende Kinderfrau erschrocken fragte: „Was hast du mit dem Kinde zu schaffen?“ und sie mit Worten schalt, soll sie gesagt haben: „Ich bin keine Fremde in diesem Haus wie du, sondern gehöre ihm zu; dieses Kind stammt von meinen Kindeskindern. Weil ihr mir aber keine Ehre erwiesen habt, will ich nicht mehr hier einkehren.“ [1]) Eine andere Sage berichtet der Geschichte zuwider, daß sie von ihrem Gatten, der ein Rosenberger war, im Trunke erschlagen worden sei und seitdem als Weiße Frau erscheine, wenn ein Unglück in der Familie geschehen solle. Es gab auch im Schlosse zu Neuhaus eine Schwarze Frau. Diese erschien an einem Tage im Schlosse, raubte den Erstgeborenen der Familie und entfloh mit ihrem Raube durch die Mauer, die sich vor ihr öffnete und sich hinter ihr schloß. Da erschien plötzlich die Weiße Frau an einer durch eine Steinplatte verschließbaren Öffnung an der Außenseite des Turmes und erschrak darüber so, daß sie zu Stein wurde. Seit der Zeit steht sie als Marmorbild im Neuhauser Schlosse, und nur um Mitter-

---

1) Nach der Sage Nr. 267 bei Grimm, Deutsche Sagen 4. Aufl., S. 197 und Büsching, Volkssagen, S. 143 ff.

nacht erwacht sie aus ihrer Erstarrung und durchwandelt mit Schlüsselgerassel das ganze Schloß.[1])

Man erkennt unschwer, daß es die übereinstimmenden Züge gewesen sind, welche die Autoren bestimmt haben, in Bertha von Rosenberg die Weiße Frau der Hohenzollernschlösser zu sehen: Die weiße still umwandelnde Gestalt, die schwarzen Handschuhe, der Schlüsselbund, der Umstand, daß sie Todesfälle anzeigt, daß sie bisweilen aus ihrer Ruhe heraustritt und zürnend, tobend und angreifend sich benimmt. Die anders gearteteten Züge ihres Lebens, ihr schuldlos erlittenes Unglück, ihre Hingabe an die Kinder ihres eigenen Geschlechtes hinderten eine solche Gleichsetzung nicht. Ausschlaggebend waren dabei die verwandtschaftlichen Beziehungen, die sich zwischen den betreffenden Häusern nachweisen ließen oder wenigstens angenommen wurden.[2]) So kam es, daß die Weiße Frau, wo sie auf den Schlössern fürstlicher Häuser erschien, die nach und nach durch Verheiratung miteinander verwandt geworden waren, immer als ein und dieselbe betrachtet wurde, mochte sie auf den Rosenbergschen Schlössern in Böhmen, oder zu Berlin, Bayreuth, Darmstadt und Karlsruhe sich zeigen. Sie galt als die gemeinsame Ahnfrau der ganzen Geschlechtsverzweigung, deren Wohl und Wehe ihr allenthalben am Herzen lag. Aber dieser Zusammenhang ist ein gemachter. In Wirklichkeit liegt die Sache anders, wie das folgende Kapitel klar machen wird.

3. Die Weiße Frau in Schlössern, Häusern und Gehöften.

Die Weiße Frau ist keineswegs auf die Schlösser der Hohenzollern und der mit ihnen verwandten Geschlechter beschränkt. Man kann sie fast eine allgemeine Erscheinung auf Schlössern, die eine lange Vergangenheit haben, nennen. Sie ist die Ahnfrau des Geschlechts, das hier Jahrhunderte hindurch gesessen, und als solche nimmt sie Anteil an allen

1) Grohmann, Sagen aus Böhmen, S. 68.
2) Über diese Minutoli l. c. S. 77 f.

wichtigen Wandlungen des Geschickes im Leben ihrer Angehörigen.

Wie die Weiße Frau der Hohenzollern ist sie Verkünderin irgendeines Ereignisses in der Familie, eines bösen oder guten, meist aber eines Todesfalles. Auf dem Schloß zu Hohen-Luckow erscheint die Weiße Dame, wenn ein Glied der Familie von Bassewitz stirbt. Sie kommt vom Rittersaal und geht durch mehrere Zimmer, einen Schlüsselbund in der Hand.[1] In der Familie des Fürsten von Fürstenberg zeigte sie sich stets, wenn ein Todesfall bevorstand.[2] Im Sorauer Schlosse sah man sie, wenn der Tod des Besitzers, eines Grafen von Promnitz, eintreten sollte.[3] Im alten Schlosse zu Bielau bei Neiße ward eine schlanke, weißgekleidete Frau gesehen, die in der linken Hand eine brennende Kerze hielt, mit der rechten aber winkte, ihr zu folgen. Sie soll stets den Tod eines Gliedes der Familie angezeigt haben.[4]

Im Schlosse zu Trachenberg zeigt sie den Tod des regierenden Fürsten an. Im Herrenhause zu Wietow in Mecklenburg kommt sie, wenn ein besonderes Ereignis in der Familie von Blücher vorfällt; sie trägt graue Kleidung mit weißer Mütze.[5] In Grafenort (Grafschaft Glatz) sieht man sie vor jedem wichtigen Ereignisse in der Familie des Grafen Herberstein, sie kommt in dem zum Schlosse gehörigen Waldwärterhause in langes weißes Gewand gehüllt langsam und unhörbar die Treppe herab, durchschreitet die Wohnstube und verschwindet.[6] Auch bürgerlichen Familien ist sie nicht fremd. So erschien sie dem Dechanten Rücker in Leisnitz bei Leobschütz jedesmal, wenn jemand von seinen entfernten Angehörigen in Böhmen starb.[7] Ebenso mußte die alte Mutter eines Bauern in Raiersdorf (Grafschaft Glatz) sterben, als sie einmal ganz allein in

1) Bartsch, Sagen aus Mecklenburg I, S. 152, Nr. 189.
2) Kuhn-Schwartz, Norddeutsche Sagen, S. 316, Nr. 366.
3) Haupt, Sagenbuch der Lausitz I, S. 150.
4) Philo vom Walde, Schlesien, S. 20.
5) Bartsch I, S. 152, Nr. 190.
6) Kühnau, Schles. Sagen I, S. 95, Nr. 111.
7) Ebenda S. 84, Nr. 100.

der Besitzung zurückgeblieben ein Niesen im Hausflur hörte und „Gotthelf" rief. Als sie die Stubentür öffnete, sah sie eine wunderschöne Gestalt in lichtem Nebel verschwinden.[1])

Wie die Weiße Frau in Bayreuth einem Bilde gleicht, das im Schlosse sich befindet, wie Bertha von Rosenberg als Marmorbild im Schlosse steht, das sich zu nächtlicher Stunde belebt, so ist die Ahnfrau im Schlauser Schlosse dem Porträt der Gräfin S. S. gleich, das vergessen und verlassen auf verstaubtem Tische liegt.[2]) So verschwindet auch jedesmal das Marienbild aus der Wetterfahne auf dem alten Turme im Schloßhofe zu Trachenberg, wenn die Ahnfrau sich zeigt.[3])

Wie jene trägt den Schlüsselbund die schon erwähnte Weiße Frau zu Hohen-Luckow in Mecklenburg, ferner die im Schlosse zu Sohra bei Görlitz, auch die im ehemaligen Herrenhause zu Alt-Rehse in Mecklenburg. Wie Bertha von Rosenberg wandelt die Weiße Frau auf dem Zossener Gute im Vogtlande zwischen 11 und 12 Uhr nachts, sie geht durch die Gebäude, öffnet alle Türen und wirft sie mit Geräusch wieder zu, doch tut sie niemandem ein Leides; als aber ein alter Oberförster einmal geschworen hatte, die Weiße Frau zu erschießen, da bekam er ein paar gewaltige Ohrfeigen, ehe er die Flinte anlegen konnte.[4]) Auch die Weiße Frau zu Alt-Rehse, die zwischen zwölf und eins aus dem Keller kommt, den Leuchter in der einen, den Schlüsselbund in der andern Hand schweigend durchs Haus geht und wieder im Keller verschwindet, wird doch einmal zornig, als der Wächter eine unbedachte Äußerung über sie tut, ihm schwoll der Kopf so dick an, daß er wie ein Faß war und ihm vier Wochen lang schmerzte.[5]) Auch das Kettengerassel der Weißen Frau von der Plassenburg wiederholt sich im Köstritzer Schlosse.[6])

Bisweilen geht auch hier der Sagenbericht dem Ursprunge dieser Weißen Frau nach, indem er die Ursache ihres Er-

1) Kühnau, Schles. Sagen I, S. 95, Nr. 112.
2) Ebenda S. 608, Nr. 643. 3) Ebenda S. 87, Nr. 103.
4) Eisel, Sagen des Vogtlandes, S. 93, Nr. 236.
5) Bartsch, Sagen aus Mecklenburg I S. 151, Nr. 186.
6) Eisel l. c.

scheinens angibt. Wie man in Berlin das Gerippe der Weißen Frau gefunden haben wollte, so wußte man auf Schloß Burgk im Vogtlande einen geheimen Gang, der tief hinab in eine Kammer führte, wo eine Prinzessin verhungert sein soll. Hier erscheint die Weiße Frau ganz besonders oft.[1]) Eigene oder fremde Schuld ist es, für die solche Weiße Frauen büßen müssen. Die Gräfin Anna Sophia Schack führte als junge Witwe ein höchst leichtsinniges Leben und verschwor sich zuletzt dem Teufel, er solle sie holen, wenn das Wachslicht auf ihrem Tische niedergebrannt sein werde. Sie aber wollte den Teufel betrügen, löschte die Kerze aus und ließ sie in die östliche Mauer der Kirche vermauern. So glaubte sie sich sicher. Als aber einmal Feuer in der Kirche ausbrach, sprang sie in Todesangst in leichtem Morgenkleide aus dem Bette und trieb das Landvolk zur Rettung an. Tatsächlich ward die Mauer mit der eingeschlossenen Kerze gerettet. Seitdem versank sie in Trübsinn und fand ein schnelles Grab. Sie muß nun als schöne Frauengestalt im schneeweißen Gewande im Schlosse umherwandern, händeringend mit gesenktem, ängstlichem Blicke und angehaltenen Schritten, bis sie im oberen Saale verschwindet.[2]) Die Frau von Garnier im Eckersdorfer Schlosse hatte den Mägden die ihnen gebührende Leinewand vorenthalten und muß nun als Weiße Frau umgehen.[3]) Im Schlosse zu Sohra geht die oben erwähnte Weiße Frau um, sie ist die Ahnfrau des Geschlechtes der Moller von Mollerstein, dem ihre Schönheit Fluch gebracht; denn ihr Gemahl ermordete aus Eifersucht den eigenen Bruder und floh in Verzweiflung in die weite Welt. Nun wandelt sie mit einem Bund Schlüssel am Gürtel durchs Schloß und verschwindet mit einem schweren Seufzer an der Stelle, wo noch der Blutflecken an der Wand zu sehen ist, der nie verschwindet.[4]) In einem bürgerlichen Hause erscheint die verstorbene Frau als weiße

---

1) Eisel l. c.
2) Müllenhoff, Sagen aus Schleswig-Holstein, S. 180, Nr. 248.
3) Kühnau, Schles. Sagen I, S. 610, Nr. 645.
4) Ebenda S. 72, Nr. 87.

Gestalt, um noch einmal mit ihrem Manne zu sprechen, von dem sie vor ihrem Tode nicht Abschied nehmen konnte.[1] So treibt ein Wunsch, eine Sehnsucht die Fürstin Sapieha als weißen Schatten im Garten oder im Schlosse zu Freyhan umher, einen Schatz suchend, der in den polnischen Unruhen von ihren Angehörigen hier vergraben wurde.[2] Ein nicht erfülltes Testament treibt die Weiße Frau immer wieder nach der Stelle hin, wo sie das Testament vergraben hat.[3] Die Weiße Frau von Hanerau muß zwischen der Kirche und dem Gehege wandeln, das sie einst durch einen Meineid der Hademarscher Kirche abgestritten.[4] Damit sind wir schon zu den im Freien wandelnden Weißen Frauen gekommen, von denen an anderer Stelle eingehender gehandelt werden soll.

Zum Schluß dieses Kapitels seien noch zwei Beispiele von der schatzspendenden Weißen Frau angeführt. Wie die Gräfin von Orlamünde als Schatzspenderin in einer Sage erscheint, so geht auch im Schlosse zu Leipa (Nordböhmen) die Weiße Frau um, demjenigen Gold gebend, dem sie wohl will. Einst begegnete sie der Tochter des Böttchers im Schloßhofe und gab ihr eine Menge Blätter. Das Mädchen aber warf sie weg, einige aber waren an ihrem Gewande haften geblieben, die waren, als sie nach Hause kam, von eitlem Golde.[5] Auf der Schuhbrücke zu Breslau, in dem Hause unserer Kirche von St. Matthias gegenüber, erschien früher eine Frau in langem weißen Gewande. Auf dem linken Arme trug sie ein kleines Kind und in derselben Hand eine Geldschwinge, aus der sie mit der rechten unaufhörlich Geld herausraffte und umherstreute; am andern Morgen war aber von diesem Gelde nichts mehr zu finden. Sie trug auch einen großen Schlüsselbund am Gürtel und öffnete jeden Schrank oder Kasten, um nachzusehen, ob Ordnung darin herrsche. Sonst störte sie niemanden.[6]

1) Strackerjan-Willoh, Oldenburger Sagen I, S. 206, Nr. 173a.
2) Kühnau, Schles. Sagen I, S. 87, Nr. 104.
3) Ebenda S. 315, Nr. 292.
4) Müllenhoff l. c., S. 579, Nr. 595.
5) Paudler, Sagen aus Deutschböhmen, S. 13.
6) Philo vom Walde, Schlesien, S. 19.

Alle angeführten Beispiele ließen sich noch um vieles vermehren, wenn man planmäßig sämtliche Sagensammlungen durchforschte.[1]) Aber um den Gegenstand mit großen Strichen zu umreißen, genügen die angeführten Fälle. Sie zeigen, daß die Weiße Frau eine allgemeine Schöpfung des Volksglaubens ist, daß sie mit gewissen Merkmalen ausgestattet ist, von denen das eine oder andere wohl einmal verschwindet, aber immer wieder hervortaucht, so daß sie wesentlich und typisch sind. In der bisherigen Darstellung ist die Weiße Frau im wesentlichen auf Haus und Hof beschränkt geblieben (ihr Erscheinen in der Natur drückt eine andere Seite ihres Wesens aus, die hier nicht behandelt werden soll), und sie hat sich als eine wiederkommende Seele erwiesen, die in erster Linie und in hervorragender Weise die Schlösser langangesessener Familien heimsucht, ein weiblicher Genius des Geschlechts, der, wie die Ahnfrau einst, die Zimmer durchwandert und mit dem Schlüsselbund, dem Zeichen ihrer Hausfrauenwürde, Türen öffnet und schließt und zum Rechten sieht, Ehrfurcht von den Begegnenden heischt und zornig den straft, der ihr vorwitzig oder feindlich entgegentritt. Ihre wichtigste Aufgabe aber ist es, den Tod eines der Ihrigen vorher zu verkünden. Aber ihr Wandern ist ein Zeichen von tiefem Schmerz der Seele, eine schwere Schuld drückt sie, sei es eine eigene oder die eines Geschlechtsgenossen; so wandelt sie still wie eine Trauernde. Wem sie wohl will, dem schenkt sie irgendeinen unscheinbaren Gegenstand, der sich später in Gold verwandelt; es scheint, daß sie Freunde sucht, die ihre Erlösung aus dem qualvollen Zustande bewirken können. Interessant ist es, daß in bürgerlichen Häusern nach Ausweis der bekannten Fälle von einer Ahnfrau nicht gesprochen werden kann, nur von einer verstorbenen Angehörigen; es prägt sich eben hier der Unterschied des ahnenlosen Bürgerhauses von dem ahnenbegabten Adelsgeschlechte deutlich aus.

---

1) Für Schlesien gibt das Schles. Sagenbuch I unter der Überschrift „Hausspuk“ eine vorläufig erschöpfende Sammlung (S. 72 bis 105), aus dem Vogtlande bringt Eisel in seinem Sagenbuche S. 93, Nr. 236 eine kleine Zusammenstellung.

Die vorstehende Untersuchung hat gezeigt, daß die Weiße Frau der Hohenzollern, ebenso wie ihre angeblichen Urbilder, Kunigunde von Orlamünde und Bertha von Rosenberg, in ihren wesentlichen Zügen mit den Weißen Frauen der Schlösser, Häuser und Gehöfte übereinstimmt, daß sie alle als Einzelerscheinungen an einer bestimmten Örtlichkeit haften und wie alle Gespenster über einen bestimmten Bezirk hinaus ihre Macht verlieren. Was gelehrte Deutung vom Auswandern der Weißen Frau behauptet, ist volkskundlich wertlos, und die Zurückführung ihrer verschiedenen Erscheinungen auf eine gemeinsame Persönlichkeit ist künstliche Mache und ihrem ursprünglichen Wesen fremd.

Breslau. Richard Kühnau.

Zur Frage der Sprachmischung.

I.

1. W. Meyer-Lübke steht der Annahme keltischen Einflusses auf das Lateinische in Gallien sehr skeptisch gegenüber (Einführung in das Studium der Romanischen Sprachwissenschaft[2] § 212 u. f.). Wenn aber Männer wie Ascoli und Schuchardt dazu neigen, so muß uns dieser Umstand veranlassen, die Frage wieder und wieder zu prüfen.

Über den Vorgang der Romanisierung des Keltischen sind wir durch historische Dokumente wohl nicht direkt unterrichtet; wir müssen also versuchen, uns den Vorgang mit einiger Wahrscheinlichkeit vorzustellen.

2. Meyer-Lübke also hält es für nötig (a. a. O. S. 219), „das Alter der in Betracht kommenden Umgestaltungen zu untersuchen, damit man nicht den Fehler begeht, Erscheinungen auf vorromanische Einflüsse zurückzuführen, die erst viele Generationen nach dem Untergange der vorrömischen Bevölkerung eintreten". Wie hat sich nun aber der „Untergang der vorrömischen Bevölkerung" vollzogen? Doch überhaupt nur insofern, als sie eine romanische Sprache spricht. Körperlich bleibt die vorrömische Bevölkerung doch zu einem sehr großen Teile (in ihrer Nachkommenschaft natürlich) bestehen, wenn sie sich auch durch Mischehen ändert und auch noch soviel, wie Völker im Laufe der Zeit wohl auch ohne fremde Einflüsse sich ändern.

3. Weiter aber: konnten sich denn die Umgestaltungen der lateinischen Sprache in keltischem Munde sofort vollziehen, wenn die Kelten lateinisch lernten? Gewiß werden die Kelten, wenn sie lateinisch lernten, sofort ähnlich Fehler gemacht haben, wie wir beim Lernen einer fremden Sprache; aber dies fehlerhafte Sprechen werden die Römer kaum als eine

berechtigte Form ihrer Sprache haben gelten lassen, und die Kelten haben es gewiß auch nicht für richtig gehalten. Wenn wir eine fremde Sprache lernen, so ist uns eine Ausdrucksweise, die unsere Individualität erkennen läßt, wohl erst dann möglich, wenn wir über das Stadium des einfachen Nachsprechens der fremden Phrasen hinaus sind. Ähnlich konnte die keltische Gewohnheit zu fühlen und zu denken sich doch erst dann durch die lateinischen Worte durchdrücken, wenn die Kelten die lateinische Sprache einigermaßen beherrschten.

4. Unterschiede zwischen Individuum und Volk sind natürlich vorhanden. Die keltischen Eltern sprechen zuerst falsch, dann richtiger lateinisch, soweit sie es eben können, und daneben keltisch; ihre Kinder, die das Lateinische zu einem Teil wohl schon von den Eltern lernen, gehen auch deshalb wohl schon freier mit dieser Sprache um, die die Muttersprache, wenn nicht dieser, doch jedenfalls einer bald folgenden Generation wird. Je weniger das Keltische als besonders gesprochene Sprache gebraucht wird, desto mehr wird die in dieser besonderen Sprache sich ausdrückende besondere Art der Sprecher in dem immer mehr zur einzigen, zur Muttersprache werdenden Latein sich durchsetzen; d. h. nur ein späteres Stadium der entstandenen, romanischen Mischsprache — „Generationen nach dem Untergange der vorrömischen Bevölkerung“, wenn wir diesen Ausdruck einmal gebrauchen wollen — kann keltische Eigentümlichkeiten zeigen.

Es ist vielleicht nützlich, dieses Ergebnis zunächst noch einmal durch eine rein theoretische Betrachtung zu rechtfertigen und diese dann auch wenigstens durch einige Beispiele zu belegen.

II.

5. Daß irgendeine bestimmte Wandlung einer Sprache nur durch die Beobachtung der einzelnen Tatsachen feststellbar ist, ist selbstverständlich; ebenso selbstverständlich ist aber auch, daß wir Klarheit über irgendeine allgemeine Frage der Sprachwissenschaft, z. B. über die Frage der Sprachmischung oder der Sprachveränderung, nur gewinnen können, wenn wir

uns über den Begriff: Sprache klar werden. Nur so können wir zu einem sicheren Ergebnisse gelangen, zu einem Ergebnis, das sicherer ist als das, das wir nur durch Betrachtung einzelner Fälle gewinnen würden. Die einzelnen Fälle, die wir untersuchen müssen, werden den durch Betrachtung gewonnenen allgemeinen Sätzen entsprechen, wenn wir den Grundbegriff richtig erfaßt und richtig Sätze aus ihm abgeleitet haben; entsprechen die einzelnen Fälle den allgemeinen Sätzen aber nicht, dann haben wir den klaren Beweis dafür, daß wir uns bei der Grundbestimmung oder bei der Ableitung schlimm geirrt haben, und wir müssen diese noch einmal vornehmen.

6. Vergegenwärtigen wir uns, was wir eigentlich mit dem Worte Sprache meinen[1]), so ergibt sich, daß Sprache alle die lautlichen Äußerungen sind, durch welche wir irgendwelchen Innerlichkeiten in uns Ausdruck geben. Das Wort Innerlichkeiten zerlegt sich aber sofort weiter: einerseits in die Gefühle, Gedanken, Bestrebungen, die wir in uns tragen, als Ergebnisse aller möglichen Einwirkungen von außen, anderseits in die Art und Weise, wie wir gemäß unserer Anlage die erwähnten Gefühle, Gedanken, Bestrebungen, gerade in der Art haben und ausdrücken. Aber wiederum sehen wir sofort, daß diese beiden: einerseits der Inhalt, anderseits der Gehalt nicht ohne weiteres zu scheiden sind; sondern, daß sie ganz innig ineinandergreifen, und ebenso auch der sprachliche Ausdruck, die Form, in sie beide.[2]) So ist denn auch der sprachliche Ausdruck durchaus nicht unserer freien Willkür überlassen, sondern wir sind vielfach gebunden, am leichtesten einsehbar, durch unseren Wunsch, auch verstanden zu werden[3]),

1) Ich erstrebe hier durchaus nicht eine unangreifbare oder eine irgendeiner bestimmten wissenschaftlichen Richtung passende „Definition“; ich versuche nur zu beschreiben, was wir alle an uns feststellen können; und das Erlebnis dieser Feststellung — das wünschte ich hervorzurufen.

2) Die wohl von Goethe vorgenommene Teilung: Inhalt, Gehalt, Form scheint mir wissenschaftlich sehr fruchtbar und noch lange nicht genug verwertet. Die ewige Teilung: Inhalt, Form versagt ja bei allen menschlichen Dingen gänzlich.

3) der dem Umstande entspringt, daß wir nicht nur Einzelwesen, sondern auch Glieder einer Gemeinschaft sind.

der uns Abweichungen von der Sprache, die wir von unseren Eltern gelernt und im Verkehr mit unseren Volksgenossen geübt haben, und für die wir durch unsere Veranlagung geschaffen sind, nur bis zu einer gewissen Grenze gestattet.

7. Betrachten wir nun die Frage der Sprachmischung, so ergibt sich zunächst ohne weiteres, daß es sich nur um die Mischung von Völkern, von Menschen, die sprechen, handeln kann, wobei die Grade der Mischung sehr verschiedene sein können.[1]) Vom einfachen Handelsverkehr angefangen, kann es sich, über bloße Herrschaft und Unterdrückung weg, schließlich auch um den intensivsten Heiratsverkehr handeln. Diesen letzten Fall radikalster Mischung möchte ich ins Auge fassen, und zwar für den Unterfall, daß das eine der beiden Völker, das kleinere, fremde, ins Land eindringende zur Herrschaft gelangt über das größere, alteinheimische, die Frage stellen: wie müssen sich die beiden Elemente, die unterliegende, einheimische Sprache und die zur Herrschaft gelangende, fremde in der entstehenden Mischsprache verhalten? in welcher Reihenfolge, in welcher Menge müssen die beiden Elemente in ihr zutage treten?

8. Da, wie wir gesehen haben, die Sprache der Ausdruck von Innerlichkeiten ist (§ 6), so müssen die Sprecher der alteinheimischen Sprache, wenn sie auch die Sprache der herrschenden Fremdlinge lernen, sie doch schlecht sprechen. Denn diese fremde Sprache ist eben fremd, ist nicht die, für die sie die durch Vererbung erworbene Anlage in sich tragen.[2]) Die Innerlichkeiten, die die alteinheimischen Menschen in ihrer Muttersprache ausdrücken, können in der fremden Sprache

---

1) Daß Sprachmischung Völkermischung voraussetzt, hebt J. Wackernagel, GGN. Gesch. Mitt. 1904 S. 91 scharf hervor; auf das, was dort S. 93 als „Bewahrung des . . . Nationalcharakters" bezeichnet wird, glaubte ich aber das allergrößte Gewicht legen zu müssen.

2) Das, was wir in bezug auf Vererbung in jeder Familie Tag für Tag beobachten können, bei der Summe der Familien, dem Volke, nicht anzuwenden, schiene mir schlechthin unbegreiflich. Damit ist aber gar nicht gesagt, daß alles, Körperliche wie Geistige, gänzlich fest und unveränderlich ist.

zunächst nicht zutage treten, weil diese fremde Sprache ihnen nicht gemäß ist, ihnen nicht liegt, sondern nur langsam, erst dann nämlich, wenn sie sich in die fremde Sprache wenigstens einigermaßen eingewöhnt haben; und je inniger die Eingewöhnung wird, d. h. je mehr Zeit vergeht, desto stärker wird sich die alteinheimische geistige Art in der neuen, einst fremden Sprache durchsetzen; desto ähnlicher werden die jüngeren Stufen der Mischsprache der alten, nun längst verklungenen einheimischen Muttersprache werden.[1]

9. Dabei können wir noch einige Einzelheiten feststellen.

Zunächst wird sich beim Lernen der fremden Sprache im Munde der Einheimischen der Ersatz der schwierigen fremden Laute durch die ihnen nahestehenden der eigenen vollziehen; dann bei besserer Kenntnis der fremden Sprache wird diese verhältnismäßig richtig oder ganz richtig gesprochen werden; schließlich wird aber in diesen richtig gesprochenen fremden Worten sich auch das Lautsystem der eigenen Sprache, das gewiß irgendwie auch geistig begründet ist, durchsetzen.[2]

Ähnlich wird es mit dem Sprachbau, d. h. dem Bau des einzelnen Wortes (nach Bedeutungsumfang und Festigkeit[3]), der Verknüpfung der einzelnen Worte zur Rede und der Wortfolge stehen. Zu allererst wird die fremde Sprache einfach falsch gesprochen, dann richtig als fremde Sprache, schließ-

1) Im letzten Moment bemerke ich einen Mangel in meiner Betrachtung: die Nichtberücksichtigung des Sprechens der fremden Eroberer, das natürlich auch einen größeren oder geringeren Einfluß auf die entstehende Mischsprache ausüben muß. Nur das eine glaube ich hier zu erkennen, daß viele ihrer Sprache eigene Züge sich in fremder Umgebung sehr viel schärfer ausprägen müssen, als es daheim geschehen konnte. Doch bedarf dies noch weiterer Begründung. Dennoch hoffe ich, daß das oben Vorgetragene im wesentlichen standhält.

2) Den Gedanken einer künftigen „Lautpsychologie“ verdanke ich Finck; vgl. Byrne, Principles [2] II 368 u. f.

3) Die Festigkeit (ich weiß zurzeit noch keinen besseren Ausdruck) der Worte der verschiedenen Sprachen ist sehr verschieden groß; man vgl. etwa die einzelnen Abschnitte in Fincks Haupttypen oder die ausführlichere Darstellung eines Falles in meiner Arbeit: Zur finnisch-ugrischen Wort- und Satzverbindung S. 21—23.

lich bringt die geistige Anlage der einheimischen Sprecher sich auch im ganzen Satze mit seinen fremden Worten zum Ausdruck (vgl. § 8).

Am wenigsten kann der alteinheimische Wortschatz in der fremden Sprache sich zeigen. Denn dieser Wortschatz, einmal vergessen und durch den neuen fremden Wortschatz ersetzt, kann in dieser Art nicht mehr neu geschaffen werden; höchstens wird sich in der Wortableitung und Wortzusammensetzung (vgl. oben) eine Spur des alten Geistes zeigen; und einzelne Namen für den Fremden unbekannte Dinge[1]) werden natürlich in der Mischsprache bestehen bleiben.

Damit sind die allgemeinen Gesichtspunkte wohl festgestellt; doch ist über die Einzelheiten der Chronologie, die viele Schwierigkeiten bietet, natürlich noch nichts gesagt.

III.

10. Die Knappheit des mir zur Verfügung stehenden Raumes hindert mich, an vielen einzelnen Beispielen ausführlich zu untersuchen, ob die aufgestellten Prinzipien denn auch wirklich den Tatsachen entsprechen, und zwingt mich zu größter Kürze.

Daß es nun kein Einwand mehr gegen die Herleitung des romanischen ü aus dem Keltischen ist, daß „die heutige Verbreitung des ü erst das Resultat von Verschiebungen ist, die einer Zeit angehören, wo längst nicht mehr gallisch gesprochen wurde“ (Meyer-Lübke a. a. O. S. 212), ist klar.[2])

11. Mit dem Übergang des lateinischen f in h im Spanischen steht es ebenso.[3]) Gerade, daß dieser Wandel „verhältnismäßig nicht gar zu alt“ ist (Zauner, Romanische Sprach-

1) Bezeichnungen von Vorgängen werden wohl weit weniger entlehnt, weil diese eben überall ziemlich dieselben sind, besonders zur Zeit geringer technischer Kultur.

2) Ebenso klar, daß chronologische und geographische Einzelheiten damit noch nicht erklärt sind (, zu deren Bewältigung Meyer-Lübke a. a. O. S. 218 Anweisungen gibt).

3) Wackernagel (a. a. O. S. 94) hält den iberischen Ursprung dieses Lautwandels für „ohne weiteres einleuchtend“.

wissenschaft [2] I, S. 45), spricht dafür, daß die vorromanische Sprache und Bevölkerung ihn bewirkt haben.

12. Noch deutlicher liegt der Fall bei den indischen Cerebralen. Whitney, A Sanskrit Grammar [3] § 46 bemerkt: „all the sounds of the class become markedly more frequent in the later language“. Dieser Umstand macht wiederum die oft vermutete Herleitung aus den vorarischen Sprachen Indiens gewiß.[1])

13. Überhaupt würde eine Betrachtung der indischen Sprachgeschichte mit Beiziehung der Dravida-Sprachen[2]) Ergebnisse liefern, die die in § 8 und 9 aufgestellten Prinzipien bestätigen und geradezu die Behauptung rechtfertigen würden, daß eine wirkliche historische Erklärung der indischen Spracherscheinungen ohne die Dravida-Sprachen überhaupt nicht zu geben ist. Die im späteren Sanskrit immer wachsende Verwendung der Gerundia z. B. und der Partizipia als finiter Verba — zwei Züge, die dem späteren Indischen doch geradezu das Gepräge aufdrücken und im älteren fehlen — sind Eigentümlichkeiten des dravidischen Sprachbaus[3]) (Graul § 75, Vinson S. 145 § 68). Und daß diese Eigentümlichkeiten nicht etwa — das könnte man ja einwenden — dem Indi-

1) Daß Worte sicher indogermanischen Ursprungs Cerebrale enthalten, wird mir hoffentlich nicht eingewendet werden. Die fremden Laute in den alteinheimischen Wörtern bemerken wir ebenso wie in armenischen und ossetischen die kaukasischen, und ebenso in karatschajischen (W. Pröhle, Keleti Szemle X 218). Über die gleiche Frage in betreff des Hottentottischen und des Kafir s. Meinhof, ZDMG. 58, 727; 59, 36.

2) Zur völligen Klarstellung der Verhältnisse müßte man auch die Muṇḍā-Sprachen beiziehen.

3) S. Linguistic Survey of India IV 277—. Die Übereinstimmung im Bau der dravidischen Sprachen und des Sanskrit ist natürlich schon oft aufgefallen; vgl. Wackernagel, Aind. Gr. I LV (besonders energisch Trumpp, ZDMG. 15, 734 Anm.); Misteli, Zschr. f. Völkerpsych. u. Sprachwissenschaft XI 261; Jacobi, Compositum und Nebensatz 98 u. Anm. 2; vgl. auch Finck, Der deutsche Sprachbau 76, der die Ähnlichkeit des indischen und des türkischen Sprachbaus hervorhebt. — Graul bezeichnet dessen „Outlines of Tamil Grammar...“ Leipzig 1855, Vinson dessen „Manuel de langue Tamoule“ Paris 1903.

schen entstammen[1]), beweist der Umstand, daß die erste der genannten Eigentümlichkeiten durchaus auch Eigentümlichkeit der ural-altaischen Sprachen ist, die im Bau den dravidischen nahestehen (s. Misteli, Charakteristik 391), die aber von indischem Einfluß nicht berührt sein können.[2])

Aber auch die Fülle der Komposita (d. h. die große Rolle, die der flexionslose Stamm spielt), besonders der uns so ungewohnten von Adj. und Subst. ohne Bedeutungsänderung, das Festwerden der Verbalpräfixe, die neuen Postpositionen mit ganz sinnlicher Grundlage (vgl. Graul § 49, Vinson S. 73), die geringe Rolle der Konjunktionen, die Bevorzugung der direkten Rede (Speyer, Ved. u. Sanskrit-Syntax § 288; vgl. Graul § 85, Vinson S. 148 § 72), und wahrscheinlich noch vieles andere[3]) im Sanskrit (besonders auch in der Wortstellung, vgl. z. B. die durchgeführte Nachstellung der Präpositionen) findet seine Erklärung in dem immer stärker werdenden Einfluß der Geistesart der dravidischen Urbevölkerung auf die indogermanische Sprache (, obwohl die erwähnten Erscheinungen zum Teil gar nicht direkt ihr Vorbild im Dravidischen haben[4])), und das Ergebnis ist eine ganz auffallende Annäherung einer indogermanischen Sprache an den dravidisch-uralaltaischen Typus.

1) Einfluß des Altindischen auf das Dravidische lehnt auch Jacobi, Compositum und Nebensatz 119 Anm. 2 vollständig ab.

2) Das uralaltaische Verbum ist allerdings nicht partizipaler Natur wie das dravidische, jedenfalls nicht in solchem Maße, doch auch noch deutlich nominaler; s. Heinrich Winklers Schriften und besonders für das finnisch-ugrische Setäläs Arbeit Journ. d. l. Soc. finno-ougr. II.

3) Auch manche Bewahrungen aus idg. Zeit werden dem dravidischen Einfluß zu danken sein: die Erhaltung der Lokalkasus, die Voranstellung des Genetivs, der Mangel der Kopula (?), die schwache Scheidung zwischen Substantiv und Adjektiv (?).

4) Doch möchte ich nicht so verstanden sein, als ob nun jede Abweichung des Sanskrit vom älteren Indischen auf das Dravidische zurückzuführen wäre. Das Überwiegen des Passivums und damit des Instrumentals weiß ich nicht mit dem Dravidischen zu verknüpfen; vgl. aber immerhin Heinrich Winkler, Keleti Szemle XII 8 Anm. 1 über eine mongolische Erscheinung. Zu fragen liegt nahe, ob nicht auch die Fülle der Sandhierscheinungen auf dravidischem Einfluß beruht. Hervorzuheben ist, daß im Tamulischen die Sandhigesetze nicht mechanisch durchgeführt sind, sondern grammatische Bedeutung haben (Graul § 10, Vinson § 15).

14. Können wir am Sanskrit die Asiatisierung einer idg. Sprache beobachten, so ist ein vorzügliches Beispiel für die Indogermanisierung[1]) einer uralaltaischen, speziell finnisch-ugrischen Sprache das Magyarische.[2])

Wir finden dort idg. Spracheigentümlichkeiten auf deutlich finnisch-ugrischer Grundlage entwickelt und sehen sie zum Teil auch noch zunehmen. Wir finden: ein Verbum, in vielen seinen Formen von dem mit Possessivsuffixen versehenen Nomen scharf geschieden (348—, 393—[3]), aber daneben die altugrische, auch heute noch sehr deutlich auf possessiven Ursprung deutende Objektivkonjugation; heute Eindeutigkeit des Partizipiums Praesentis, das früher „aktiv" und „passiv" gebraucht werden konnte (247); Abnehmen der mit Possessivsuffixen versehenen Verbalnomina (414, 425); zusammengesetzte Verbalformen (364, wo aber nicht sofort das Eigentümliche der magy. Formen hervortritt, nämlich, daß man sagt: ‚ich hatte gesagt" = „ich-habe-gesagt es-war", mondtam vala[4]); Seltenheit des Plurals (258—60; z. B. nach dem Zahlwort den Singular, d. h. die Stammform); ein meist vom Nomen sich scheidendes Adjektivum (vgl. Kertész, Magyar Nvelyōr 41, S. 73) mit erst in historischer Zeit sich entwickelnden Steigerungsgraden (317); einen sehr deutlich auf finnisch-ugrischer Grundlage sich entwickelnden Artikel, dessen Gebrauch zunimmt (256); eine reiche, wachsende Ausbildung der Verbalpräfixe

---

1) Oder Europäisierung, deshalb, weil ich nicht weiß, ob nicht in Ungarn auch europäische, nicht-idg. Völker gesessen haben.

2) Wenn Simonyi in seinem trefflichen Buche „Die ungarische Sprache" öfters magyarische Erscheinungen mit denen neuidg. Sprachen vergleicht, so tut er sehr recht daran; aber für den Beweis einer ehemaligen Verwandtschaft der Sprachen springt dabei gar nichts heraus.

3) Die Zahlen in Klammern weisen auf die Seiten von Simonyis Buche.

4) Diese Ausdrucksweise erinnert auffällig an russische Fälle wie: on xotěl-bylo projti mimo (Ásbóth, Russ. Chrest. S. 44); kogda, byvalo, sestra zakričit ... (Tolstoj, Vtoraja russk. kniga dlja čtenija S. 20); [auch an einen lit., wie: miszkan budawo eini (Anykszczu szilelys 20)]. Bei dieser Gelegenheit möchte ich bemerken, daß das russ. pust' ganz dem magy. hadd entspricht.

(250); scharf gekennzeichnet den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt[1]) (wobei aber charakteristischerweise das Objekt bezeichnet wird und gelegentlich auch nicht, 385); eine Fülle von Konjunktionen (gegenüber dem Mangel in den ostfinnisch-ugrischen Sprachen 423). Und daneben stehen die altfinnisch-ugrischen Eigentümlichkeiten, wie: gänzlicher Mangel von Kategorien beim Nomen, und daher fast völlige Regelmäßigkeit der Nominalflexion; das unflektierte Adjektivum (415); Fülle der Verbalableitungen (284—) und der Lokalkasus (365—); die reiche Verwendung der Possessivsuffixe (260); auch in der Wortstellung (z. B. die durchgeführte Vorstellung des Adjektivums und des „Genetivs"); schließlich die den finnisch-ugrischen Charakter geradezu auf die Spitze treibende Pronominalflexion.[2])

Die ganze Sprache bietet das Bild einer im Grunde ganz und gar fremdartigen[3]) (eben finnisch-ugrischen) Sprache, in der sich aber langsam indogermanische Züge durchsetzen, die das Fremdartige verdecken und verdrängen.[4])

IV.

15. Da das Ergebnis der obigen Auseinandersetzungen, in denen das Prinzip hervorzuheben mein Hauptziel war, vielleicht überrascht hat, bitte ich darum, sie nicht als übermütig-paradoxe Einfälle aufzufassen, hervorgerufen durch den festlichen Anlaß, bei dem sie ans Licht treten; sie geben

1) scharf, wie in einer altidg. Sprache; wie überhaupt hie und da das Magy. mit seinen Indogermanisiertheiten ganz altidg. wirkt, was sich, wie mir scheint, nach den §§ 8—9 doch erklärt.

2) A gyermek das Kind, a gyermek-em mein Kind, a gyermek-tõl von dem Kinde; én ich, tõl-em von mir.

3) Die Hypothese von der „Urverwandtschaft" der idg. und der f.-ugr. Sprachen kommt ja jetzt in Mode; ob aber auch bei Leuten, die auf beiden Sprachgebieten nach selbständigem Urteil streben, bezweifele ich.

4) Das Magyarische ist auch sehr lehrreich für die Beobachtung jener, mehr auf der Oberfläche liegenden Art der Sprachmischung, die in der fortwährenden Übernahme von fremden Redensarten besteht. Die Größe der Wirkung des Deutschen auf das Magyarische in dieser Hinsicht ist für uns geradezu überraschend.

in ihrer Kürze Anschauungen wieder, die, wie ich mir zu erzählen gestatte, im Laufe mancher Jahre erworben sind, zuerst geweckt durch den unauslöschlichen Eindruck der Ähnlichkeit des Baues der mongolischen Schriftsprache und des klassischen Sanskrit, dann entwickelt durch die Beobachtung des Magyarischen, abgeschlossen allerdings — das weiß ich auch — nur vorläufig.

16. Nur einen sachlichen Punkt möchte ich zum Schluß noch hervorheben. Die Annahme der Sprachmischung gilt heute gewissermaßen als ein äußerstes Hilfsmittel bei der Erklärung sprachlicher Erscheinungen. Dies scheint mir nun ein grundsätzlich verfehlter Standpunkt; ich meine, ganz im Gegenteil müssen Sprachmischungen im höchsten Maße, und nicht etwa immer nur von zwei Sprachen, und in den verschiedensten Graden, vorgekommen sein, da doch eben Völkermischungen wohl fast überall vorgekommen sind. Wenn man diesen doch eigentlich ganz selbstverständlichen Standpunkt, der die Existenz von Mischsprachen geradezu fordert, annimmt, so wird auch die Erforschung des Prinzipiellen und der Einzelheiten der Frage sehr viel leichter vonstatten gehen.[1]) In einem Lande z. B., dessen Bevölkerung großenteils finnisch-ugrischer und türkischer Abkunft ist, wie Rußland, erwarte ich a priori, daß die idg. Sprache der Herrscher im Bau sehr viel Finnisch-Ugrisches und Türkisches aufweisen muß.[2]) Ist das nicht der Fall, so wäre das für mich wunderbar, ja geradezu unbegreiflich, nicht aber das Gegenteil.

---

1) weil der ohne die Einnahme dieses Standpunktes doch nicht zu liefernde „Beweis“ für die Sprachmischung nun nicht mehr zu führen ist. Erleichtert wird die Lösung der Probleme übrigens gar nicht durch die Einführung noch einer Möglichkeit, deren Abgrenzung sehr schwer sein wird.

2) Vgl. Finck, Der deutsche Sprachbau 41, 55.

Lichtenrade bei Berlin. Ernst Lewy.

Ein Bruchstück aus Kālidāsas Kumārasaṃbhava.[1])

III. Teil.

Die Verbrennung des Liebesgottes.

1. Indras tausend Augen wandten sich ab von den Göttern und trafen allesamt Kāma. Großer Herren Aufmerksamkeit wechselt meist, wie es ihr Zweck erheischt.

2. Ihm wies Indra einen Platz an nahe dem Throne. Dabei sprach er: „Setze dich hier!“ Des Herrn Gnade nahm dankbar Kāma an durch Neigen des Kopfes, und insgeheim begann er so zu ihm zu reden:

3. „Befiehl, der du den Wert der Menschen kennst, was in den Welten für dich zu tun ist! Schon dein Erinnern ist eine Gunst. Sie wünsche ich vermehrt durch einen Auftrag von dir.

4. Wer, der nach Herrschaft strebt durch allzulange Askesen, hat deinen Neid erregt? Alsbald wird er gehorchen müssen den Befehlen meines Bogens, auf dem der Pfeil liegt.

5. Wer hat sich ohne Vollmacht von dir, aus Furcht vor wiederholtem Dasein auf der Befreiung Weg begeben? Lange soll er gefesselt bleiben durch Seitenblicke der Schönen und ihre verliebt bewegten Brauen!

---

1) Meinem Lehrer, Herrn Geheimrat Hillebrandt, verdanke ich die Anregung zu dieser Übersetzung. Zugrunde legte ich die Ausgabe von V. Pansīkar, Bombay 1908, mit dem Kommentar von Mallinātha. Ich verglich die Übersetzungen von A. F. Stenzler, London und Berlin 1838 (Kumára Sambhava, Kálidásae carmen, Sanskrite et Latine), R. T. H. Griffith, London 1879, 2. Ed., und K. M. Banerjea, Kalkutta 1867. Benutzt wurden außerdem: Hooker, Flora of British India 1875 — 1896, und Brandis, Indian Trees 1911. Freundliche Auskünfte über Einzelnes verdanke ich den Herren Geh. Hofrat Dr. Klebs, Prof. d. Botanik in Heidelberg, und cand. rer. nat. S. Hudlikar, M. A., aus Puna, z. Zt. Heidelberg.

6. Sprich, welches Feindes Reichtum und Tugend soll ich bedrängen wie die angeschwollene Flut beide Ufer? Mag er auch von Śukra selbst Lebensklugheit gelehrt sein, ich bringe ihm als Bote das Liebesverlangen.[1])

7. Welche Schönhüftige, gewöhnt an das Unglück[2]) der ehelichen Treue, hat sich deines beweglichen Sinnes bemächtigt durch ihre Reize? Wünscht du, daß frei von Scheu sie von selbst ihren Arm schlingt um deinen Hals?

8. O, Begehrlicher! Welche Zornige wies dich ab, als du dich ihr zu Füßen warfst, weil du fehltest gegen die Treue? Mit heftiger Reue werde ich erfüllen ihren Leib, daß er auf das Laubbett flüchtet.

9. Sei milde, o Held, laß den Donnerkeil ruhen! Wer auch der Götterfeind sein mag! Ist erst durch meine Pfeile die Kraft seines Armes unwirksam gemacht, soll er sich fürchten vor Frauen sogar mit zornesbebenden[3]) Lippen.

10. Von deiner Gnade laß mich zum Helfer allein den Frühling erlangen! Bin ich auch nur mit Blumen bewaffnet, selbst des bogenhaltenden Śiva Festigkeit vermöchte ich dann zu brechen.“

11. Da zog Indra den Fuß herunter vom Schenkel und ehrte die Fußbank durch sein Betreten. Zu Kāma, der gerade gegen das begehrte Ziel seine Geschicklichkeit gerühmt hatte, sprach er so:

12. „Alles dies, o Freund, ist von dir bekannt! Beide seid ihr meine Waffen, der Donnerkeil und du. Der Donnerkeil ist kraftlos bei denen, die groß sind durch der Buße Macht; du aber gelangst überall hin und bist wirksam.

13. Ich kenne deine Stärke. Deshalb will ich dich, der mir selbst gleich, bei einem schweren Werke gebrauchen. Auch Kṛṣṇa wies Śeṣa an zum Tragen seines Körpers, als er ihn die Erde stützen sah.

14. Da du einwilligst in den Pfeilflug gegen ihn, dessen Zeichen der Stier ist, ist unser Plan schon fast vollbracht.

1) Stenzler: libidines tamquam nuntias mittens.

2) Stenzler: animo pertinax.

3) Griffith: curling lips.

Vernimm, gerade das ist den Opfergenießenden erwünscht; jetzt haben sie mächtige Feinde.

15. Diese Götter ersehnen zum Siege einen Feldherrn, entstammt aus Śivas Kraft. Er aber, der in Mantras und Aṅgas aufgeht, hat seinen Geist vertieft in die höchste Gottheit. Dein Pfeilschuß allein kann ihn gewinnen.

16. Bemühe dich, daß dieser feste Geist Gefallen finde an Himālayas reiner Tochter. Sie allein unter den Frauen ist würdig, mit Śiva einen Sohn zu zeugen.

17. Auf des Vaters Geheiß dient des Bergkönigs Tochter Śiva, der Askese übt auf der Bergebene. So hörte ich aus der Apsarās Mund; mein Kundschafter ist diese Schar.

18. Schreite nun also zum Vollbringen! Führe das Götterwerk aus! Noch von einem anderen Werkzeug hängt der Erfolg ab; dich aber erharrt es als wichtigste Ursache wie der Samenkeim vorm Hervorbrechen das Wasser.

19. Zu jenem Mittel für den Sieg der Götter verhelfen uns wohl deine Waffen. Du bist ja erfolgreich! Schon eine gewöhnliche Tat dient zum Ruhme des Vollbringers, kann sie kein anderer ausführen.[1])

20. Diese Götter sind Bittflehende. Das Geschäft geht die drei Welten an. Durch deinen Bogen ist das Werk nicht übergrausam. Ach, du bist von staunenswerter Kraft!

21. Auch dieser Frühling, o Herzenszerstörer, ist aus Freundschaft für dich unaufgefordert dein Helfer. Wer beauftragt den Wind: fache das Feuer an?

22. Wie einen Kranz aus Opferblumen empfing Kāma seines Herrn Befehl mit geneigtem Haupte. „So möge es geschehen", sprach er und brach auf. Und Indra berührte seinen Körper mit der Hand, rauh vom Antreiben Airāvatas.

23. Begleitet von seinem lieben Gefährten, dem Frühling, und Ratī[2]) ging er voll böser Ahnung auf den Himālaya, zu Śivas Einsiedelei. Er wünschte des Werkes Gelingen, selbst durch Hingabe des eigenen Körpers.

1) Stenzler: nam opus, quod a nemine alio peragi potest, etiamsi nondum perfectum est . . . .

2) Stenzler: Ratī timore plena.



24. In diesem Walde der frommen Eremiten breitete sich der Frühling aus, feindlich der tiefen Aufmerksamkeit der Askese. Seine eigene Gestalt nahm er an, die Kāmas Zuversicht[1]) erregte.

25. Auf brach der feurige Sonnenball, um die von Kubera bewachte Gegend zu besuchen. So übertrat er die Sitte. Die südliche Gegend aber entsandte aus ihrem Munde den Lufthauch wie einen Seufzer des Schmerzes.

26. Es erzeugte plötzlich der Aśokabaum vom Stamme an Blüten mit Blättern. Nicht wartete er, daß ihn berühre der Fuß schöner Frauen mit den klingelnden Ringen.

27. Kaum hatte der Frühling die frischen Mangopfeile mit den zarten Blattsprossenfedern[2]) vollendet, da setzte er sogleich Bienen auf sie als Namenszug des Liebesgottes.

28. Ob ihrer Duftlosigkeit verzehrte sich das Herz der Karnikāra, war ihre Farbe auch herrlich. Meist strebt der Allschaffende die Vollständigkeit der guten Eigenschaften bei der Schöpfung zu meiden.

29. Dunkelrot erglänzten die Palāśablüten, gestaltet wie der junge Mond, da sie nicht vollerblüht, gleich frischen[3]) Nägelwunden der mit dem Frühling vereinten Waldfluren.

30. Der Frühlingsglanz ließ auf seinem Antlitz leuchten das Tilakazeichen. Bunt ward es wie durch Salbenstriche von den daran hängenden schwarzen Bienen. Mit der Farbe der weichen, jungen Sonne schmückte er die Mangoblütenlippen.

31. Voll Lustigkeit[4]) durcheilte die Wälder das Wild gegen den Wind, den Blick gehemmt durch etwas Staub von der Priyālabäume Blütenrispen. Es raschelten die losgelösten Blätter.

32. Vom Genuß der Mangosprossen ist gelbrot des Kuckucks Hals. Was süß es flötet, daß ist des Frühlings Sprache geworden. Tugendhafter Frauen Stolz vermag sie zu brechen.

---

1) Stenzler: superbiam. Griffith: envy. Banerjea: pride.

2) Banerjea: on arrow-like fresh mango blossoms with the young leaves produced at once as feathers.

3) Stenzler: recens inflicta a silvarum planitiebus; ebenso Banerjea: just inflicted, beide nach Mallinātha. Vielmehr: der frisch mit dem Frühling vereinten Waldfluren?

4) Stenzler: furore accensi.

33. Der ausgebrochene Schweiß zog seine Spur in den Zeichen, die aufgetragen waren auf den Gliedern der Kiṃnarafrauen. Ihre Gesichtsfarbe war gelblich und die Lippen klar[1]), weil die Kälte verschwand.

34. Es bemerkten die in Śivas Walde wohnenden Asketen den zur falschen Zeit genahten Frühling. Kaum waren sie Herren ihrer Geiṣter, und mit Mühe hemmten sie ihre Aufregung.

35. Und Ḳāma betrat die Gegend, von Ratī begleitet, den Bogen gespannt. Da zeigten paarweise die Geschöpfe in ihrem Tun ihr Wesen erfüllt vom Hochgefühl der Liebe.

36. Seiner Gefährtin folgend, trank aus demselben Blütenkelche Honig das Bienenmännchen. Mit dem Horne kratzte der schwarzgescheckte Antilopenbock sein Weibchen, und es schloß die Augen bei der Berührung.

37. Aus Liebe gab die Elefantenfrau dem Elefanten einen Mund voll Wasser, duftend vom Blütenstaube des Lotus. Mit einem halbverzehrten Lotusstengel ehrte der Cakravākavogel seine Gattin.

38. Zwischen den Liedern küßte der Kiṃnara das Gesicht seiner Geliebten. Es wurde verschönt durch die vom Blumenwein lebhaft bewegten Augen, war auch durch Schweißtropfen ein wenig abgewaschen die Malerei.

39. Selbst die Bäume empfingen Umarmungen von den herabhängenden Zweigarmen ihrer Lianenfrauen. Die hatten Brüste aus vollen Blütenbüscheln und bestrickten das Herz mit ihren glänzenden Blattlippen.

40. Obschon Śiva zu jener Zeit der Apsarās Lied hörte, verharrte er in tiefer Betrachtung. Denn ist einer Herr seines Geistes, so können Störungen niemals seine Aufmerksamkeit unterbrechen.

41. Da trat Nandi, einen goldenen Stab in der linken Hand haltend, an des Lianenhauses Tür. Auf den Mund legte er den einen Finger und ermahnte durch dies Zeichen die Scharen: „Laßt das mutwillige Treiben!“

---

1) Mit Banerjea.

42. Auf dies Geheiß stand der ganze Wald wie festgehalten im Bilde. Die Bäume bewegten sich nicht, die Bienen waren still, die Vögel stumm, und das umherschweifende Wild war zur Ruhe gekommen.

43. Von der Seite betrat Kāma Śivas Stätte des Nachdenkens, über die sich Zweige von Namerubäumen flochten; denn er vermied den Blick seines Auges, wie man bei einem Aufbruch den Anblick des Morgensterns meidet.

44. Er, der dem Tode nahe war, sah den dreiäugigen Gott in frommer Andacht. Dieser saß auf einem Altar[1]) vom Zedernbaume, der mit einem Tigerfell bedeckt war,

45. gerade und aufgerichtet, der Oberkörper unbeweglich, mit untergeschlagenen Beinen, gesenkt die beiden Schultern. Die Hände waren mit den inneren Flächen nach oben auf die Brust gelegt wie eine vollerblühte Lotusblume.

46. Mit Schlangen war der Haarschopf aufgebunden. Doppelt gereihte Rosenkränze hingen an den Ohren. Mit des Halses Glanz vermischt, erschien noch schwärzer der schwarzen Antilope Fell, das er geknotet trug.

47. Starr und wenig geöffnet waren der Augen grausige Sterne, befreit von dem Hang, die Brauen zu runzeln. Nicht zuckten ihrer Lider Kränze;[2]) die nach unten fallenden Strahlen nahmen die Nase zum Ziel.

48. Weil er innen die Lebensgeister verschloß, saß er da wie eine Wolke, die nicht regnen will, wie ein See ohne Wellen oder eine Flamme, nicht flackernd am windstillen Ort.

49. Lichtstrahlen fanden einen Weg durch das dritte Auge auf der Stirn und kamen hervor aus dem Haupte. Zarter als die Fasern des Lotusstengels verdunkelten sie des jungen Mondes Schönheit.

50. Im Herzen hatte er die Gesinnung befestigt, die, dem Nachdenken gefügig, aufgegeben hat den Durchgang durch die neun Türen. Er betrachtete im Geiste den Geist, den die Weisen als unvergänglichen kennen.

---

1) Stenzler: sub Devadarue in tumulo.

2) Banerjea: rows, mit Mallinātha.

51. Als Kāma aus der Nähe so den Dreiäugigen sah, an den man sich nicht einmal mit dem Gedanken wagt, erschlaffte vor Furcht ihm die Hand. Nicht nahm er Pfeil und Bogen wahr, die seiner Hand entglitten.

52. Da erschien des Bergkönigs Tochter, von zwei Göttinnen des Waldes begleitet. Ihres Körpers Schönheit feuerte an seine Kraft, die fast ganz erloschen.

53. Sie trug einen Schmuck von des Frühlings Blumen, von Aśokas, spottend des Rubins, von Karnikāras, die dem Golde die Schönheit entlehnten, und Sindhuvāras als Perlenschnur.

54. Sie neigte sich etwas durch der Brüste Last und trug ein Gewand, rot wie die junge Sonne. So glich sie einer sich bewegenden Liane mit Zweigen, die sich beugt von den vollen Blütendolden.

55. Den von der Hüfte hinuntergleitenden Gürtel aus Kesarablumen stützte sie immer wieder. Zum Aufbewahren hatte ihr als zweite Sehne des Bogens der ortskundige Kāma ihn anvertraut.

56. Jeden Augenblick wehrte sie, vor Aufregung unruhig blickend, mit dem als Spiel benutzten Lotus der Biene. Durstig gemacht durch den duftenden Atem, flog die nahe der Lippe, rot wie eine Bimbafrucht.

57. Der blumenbogentragende Kāma sah die an allen Gliedern Untadelige, die sogar Ratī beschämte. Da vertraute er wieder auf seines Werkes Gelingen bei dem Spießbewehrten, der bezwungen hatte seine Sinne.

58. Kaum nahte Umā des künftigen Gatten, des Heilbringenden, Tür, da ließ er ab von seiner Versenkung. Er hatte im Innern erblickt das höchste Licht, Allseele benannt.[1])

59. Alsbald befreite der Herr sachte den Lebenshauch und sprengte des Körpers feste Stellung. Das Stück der Erde, auf dem er saß, hielt mit der Haube Spitze kaum der Schlangenkönig drunten.

1) Banerjea: he too seeing by meditation . . . was absorbed in delight.

60. Ihm meldete Nandi mit einer Verneigung des Berges Tochter, genaht zum Dienste. Kaum zuckten des Herren Brauen, billigend ihren Eintritt, da führte er sie hinein.

61. Es verbeugten sich ihre zwei Gefährtinnen und streuten über Śivas Füße einen Haufen von Frühlingsblumen, gemischt mit Stücken von jungen Zweigen, die sie pflückten mit eigener Hand.

62. Auch Umā ließ fallen die frische Karnikāra, die schön war inmitten der schwarzen Locken. Den Kopf neigte sie vor ihm, der den Stier zum Zeichen hat, und es glitten ihr Blätter vom Ohre.

63. Wahres sprach Śiva zu ihr: „Erlange einen Gatten, der keiner anderen gehört.“ Denn niemals in der Welt sagen mächtige Herren mit ihren Sprüchen etwas Falsches.

64. Wie aber ein Nachtfalter eindringen möchte in des Feuers Mund, erwartete Kāma eine günstige Gelegenheit für seinen Pfeil.[1]) In Umās Gegenwart nahm er Śiva zum Ziel und berührte[2]) wiederholt seine Bogensehne.

65. Da bot Gaurī mit der kupferfarbenen Hand einen Rosenkranz dem Askese übenden Bergbewohner. Er war aus Lotussamen vom Mandākinīflusse, getrocknet von der Sonne Strahlen.

66. Kaum schickte der Dreiäugige ihn zu ergreifen sich an aus Rücksicht für die Geberin, da legte der mit dem Blumenbogen auf den Bogen den unfehlbaren Pfeil, genannt das Betören.

67. Śivas Standhaftigkeit jedoch lockerte sich ein wenig wie die des Meeres, wenn der Mond aufgeht. Auf Umās Antlitz mit der Bimbafruchtlippe heftete er seine drei Augen.

68. Auch des Berges Tochter zeigte ein Gefühl von Liebe mit ihren Gliedern, die glänzten wie Kadambablüten. Das wunderschöne Gesicht geneigt, schlug sie die Augen nieder.

69. Alsbald bezwang der Dreiäugige, wieder sich selbst beherrschend, den Aufruhr der Sinne. Die Ursache zu sehen

---

1) Stenzler: sagittae dimittendae occasionem videns, locustae instar, ignem ingressurae.

2) Stenzler: arcus nervum consideravit.

begierig, die sein Gemüt erregte, entsandte er den Blick nach der vier Gegenden Enden.

70. Und er erschaute den Liebesgott, die Faust gelegt auf den Winkel des rechten Auges, die Schulter gebeugt, gebogen das linke Bein, den schönen Bogen zum Kreise gespannt, zu schießen bereit.

71. Es wuchs sein Zorn über den Angriff auf seine Andacht. Schwer anzusehen war sein Gesicht, weil er die Brauen verzog. Und plötzlich schoß aus dem dritten Auge ein Feuer hervor, flammend und funkelnd.

72. „Hemme, o Herr, hemme deinen Zorn!“ Während diese Worte der Götter den Luftraum durchschwebten, machte inzwischen das Feuer, entstanden aus Śivas Auge, zu Asche den Liebesgott.

73. Nicht nahm Ratī wahr ihres Gatten Verderben. Ihrer Sinne Tätigkeit lähmte eine Ohnmacht, durch die bittere Niederlage erzeugt. So erwies sie ihr einen Augenblick einen Dienst.

74. Ihn, das Hindernis der Askese, hatte schnell zermalmt der asketische Herr der Dämonen wie der Blitzstrahl den Baum. Wünschend der Frauen Nähe zu meiden, verschwand er mit seinen Scharen.

75. Die Tochter des Berges erwog, daß vergeblich geworden angesichts der Gefährtinnen ihres haupterhebenden Vaters Wunsch und ihre eigene Leibesschönheit. Da schritt sie, noch tiefer von Scham erfüllt, niedergedrückt, mit Mühe ihrer Wohnung zu.

76. Mit beiden Armen empfing sogleich der Berg die Mitleid erregende Tochter, die die Augen aus Furcht vor Rudras Zorn geschlossen hielt. Wie der Himmelselefant den Lotus trägt, der am Zahne ihm hängt, verfolgte er mit ihr seinen Weg, und es streckte sich von der Hast sein Körper.

IV. Teil.

Ratīs Klage.

1. Da erweckte das Schicksal Kāmas Weib, das willenlos der Ohnmacht unterlag. Die neue Witwenschaft wird es sie fühlen lassen, die unerträglich schmerzt.

2. Als sie am Ende der Ohnmacht die Augen öffnete, blickte sie zu sehen begierig umher. Nicht wußte sie, daß der Liebling dieser beiden nie gesättigten Augen für immer dem Anblick verloren war.

3. „O, Herr meines Lebens, lebst du?“ So rufend erhob sie sich. Vor sich auf der Erde erblickte sie nur Asche in Menschengestalt, das Werk von Śivas Zornesfeuer.

4. Da wurde ihre Verzweiflung neu und ihre Brust staubfarben von der Erde Umarmung. Mit aufgelösten Haaren klagte sie und machte die Waldflur gleichsam zu ihrer Leidensgenossin.

5. „Dein Körper, der wegen seiner Schönheit Liebenden ein Muster war, ist so verwandelt, und ich zerspringe nicht! Hart sind wahrlich die Frauen!

6. Wohin denn bist du geflohen? Im Stiche ließest du mein Leben, das abhängt von dir. Du brachest die Freundschaft im Augenblick. So läßt die Wassermasse, die des Dammes Fesseln zerbrach, die Lotusblume zurück.

7. Niemals hast du mir Unliebes getan, und nie war ich widersetzlich gegen dich. Warum gewährt man ohne Grund deinen Anblick Ratī nicht, die nach ihm jammert?

8. Entsinnst du dich, Kāma, wie ich dich fesselte mit des Gürtels Bändern, als du meinen Namen verwechseltest? Oder wie ich dich schlug mit dem Lotuskranze? Dabei trübten sich deine Augen vom herabfallenden Blütenstaub.

9. Wenn du mir dann Angenehmes sagtest: „du wohnst in meinem Herzen“, das halte ich für eine Lüge. Wenn dies nicht nur eine Schmeichelei gewesen wäre, wie kann dann Ratī unverletzt sein, wo du ohne Körper bist?

10. Deinen Weg werde ich beschreiten, der du nun in der anderen Welt weilst. Das Schicksal betrog diese Welt, denn von dir hängt ja ab der Geschöpfe Glück.

11. In Dunkel gehüllt sind die Straßen der Stadt. Wer außer dir, o Lieber, vermag die Frauen den Aufenthalt der Liebenden erreichen zu lassen? Verstört sind sie durch der Wolken Krachen.

12. Der Weinrausch, der rote Augen umherirren und die Reden bei jedem Worte stocken macht, ist jetzt ein Spott für lustige Frauen[1]) geworden, wo du nicht mehr bist.

13. O Körperloser! Umsonst geht der Mond auf, hat er gehört, daß dein, seines lieben Freundes, Körper nur noch ein Wort. Ist auch die dunkle Monatshälfte gegangen, wird er nur ungern aufgeben sein Schwinden.

14. Sprich, wessen Pfeil soll nun die frische Mangoblüte werden mit dem prächtigen gelbroten[2]) Stiel? Des Kuckucks liebliche Stimme kündigte sie an.

15. Der Bienen Reihe, die du so oft mit der Pflicht einer Bogensehne betrautest, stimmt mit kläglichem Summen in meinen Jammer ein.

16. Wenn du, deine herzbestrickende Gestalt zurückgewinnend, dich zeigst, dann weise wieder an das Kuckucksweibchen zum Amte des Liebesboten. In süßen Reden ist es erfahren von Natur.

17. Nicht habe ich Ruhe, o Kāma, erinnere ich mich an die bebenden Umarmungen, die du geneigten Hauptes fordertest, und an deine Liebe an verborgenem Platze.

18. O du Liebeserfahrener, es lebt der Frühlingsblütenschmuck, den du selbst befestigt hast an meinen Gliedern. Dein schöner Körper aber ist nicht zu sehen.

19. Komm, färbe rot meinen linken Fuß. Du hattest nicht vollendet seinen Schmuck, und doch erinnerten sich dein die grausamen Götter.

20. Ich will den Pfad der Lichtmotte gehen und wieder flüchten an deine Brust, solange du, o Geliebter, noch nicht gewonnen bist von der Göttermädchen geschicktem Volk.

21. Vom Liebesgott verlassen, hat Ratī noch einen Augenblick gelebt! Dieser Vorwurf besteht, auch wenn ich dir folge.

22. Wie konnte ich dir, dem in der anderen Welt von mir Getrennten, den letzten Schmuck bereiten? Du bist ja mit Leib und Leben zugleich den unvermuteten Weg gegangen.

---

1) Stenzler: mulierum ebrietas ... simulatio est.

2) Stenzler: cum viridi et fusco caule. Banerjea: with beautiful yellow and red petiols.



23. Ich gedenke dein, wie du gerade strecktest den Pfeil und der Bogen auf deinem Schoße ruhte. Du unterhieltest lächelnd dich mit dem Frühling und blicktest von der Seite.

24. Wo ist denn Frühling, dein Herzensfreund, der deinen Bogen mit Blumen schmückte? Der zornentbrannte Pinākaträger schickte doch nicht auch ihn den Pfad, den sein Freund gegangen?"

25. Im Herzen verwundet durch diese Wehklageworte wie durch vergiftete Pfeile, erschien da der Frühling vor ihr, zu trösten die gequälte Ratī.

26. Ihn erblickend, weinte sie heftig. Sie preßte ihren Busen und schlug ihre Brust. Denn vor einem Freunde kommt der Schmerz zum Vorschein wie durch ein offenes Tor.

27. Grambewegt sprach sie zu ihm: „Sieh, ach, Vasanta, was geworden aus deinem Freunde: diese Asche da, scheckig wie eine Taube, die der Wind zerstreut in kleinen Teilen.

28. Ach, Kāma, sogleich gewähre deinen Anblick! Dieser Frühling sehnt sich nach dir. Unbeständig ist zu ihren Frauen der Männer Liebe, aber gewiß ist sie nicht wankend zum Freunde.

29. Hat etwa nicht dieser Gefährte die Welt mit Göttern und Dämonen gezwungen, dem Befehl deines Bogens zu gehorchen, der Lotusstengelfasern als Sehne und zarte Blumen als Pfeile hat?

30. Einmal gegangen, kehrt er, dein Freund, nicht wieder wie eine Lampe, gelöscht vom Wind. Ich bin sein Docht; sieh in Rauch mich gehüllt durch den unerträglichen Schmerz.

31. Hat nicht das Schicksal nur einen halben Mord begangen, als es mich schonte bei Kāmas Vernichtung? Bricht der Elefant den Baum, muß auch die Liane fallen, deren Zuflucht der sichere war.

32. Deshalb erfülle du ohne Verzug diese Freundespflicht: lege Feuer an, und laß mich Schmerzgelähmte in des Gatten Nähe gelangen.

33. Mit dem Monde zusammen geht der Mondschein unter. Zugleich mit der Wolke verschwindet der Blitz. Frauen wan-

deln des Gatten Weg, das haben selbst unbeseelte[1]) Wesen erkannt.

34. Meine Brust gefärbt mit dieser Asche vom Körper des Geliebten, will ich mich betten im Feuer wie auf dem frischen Blätterlager.

35. O, Guter, oft bist du genaht zur Hilfe[2]) bei unser beider Blumenlager. Bereite du auch jetzt mir hurtig den Scheiterhaufen. Die Hände gefaltet, flehe ich dich an.

36. Darauf mögest du zur Eile antreiben durch südlicher Winde Wehen das bei mir entzündete Feuer. Sicher ist dir bekannt, daß Kāma keinen Augenblick erträgt ohne mich.

37. Ferner mögest du uns beiden, hast du dies vollbracht, eine doppelte Hand voll Wasser spenden. Unzerteilt wird er, dein Freund, in der anderen Welt sie trinken mit mir.

38. Und bei der Feier für die andere Welt, denkend an Kāma, mögest du darbringen, o Frühling, schwanke Zweige mit Mangorispen. Denn es liebt dein Freund die Mangoblüten."

39. Mit Ratī, der zum Aufgeben des Leibes festentschlossenen, zeigte Mitleid eine Stimme vom Himmel wie der erste Regen mit dem Karpfen, der trauert über das Austrocknen des Teiches.

40. „O Gattin des Blumenbewaffneten! Nicht lange wird unerreichbar dir bleiben dein Gatte. Höre, was für ein Werk ihn machte zum Nachtfalter in der Flamme aus Śivas Auge.

41. Brahma fühlte mit erregten Sinnen nach seiner Tochter Verlangen. Als er diese Aufregung bezwungen, verfluchte er Kāma, und der erfuhr diesen Lohn.

42. Wenn Śiva sich Pārvatī wird vermählen, gewonnen durch ihre Askese, dann wird er nach erlangtem Glück Kāma wieder vereinigen mit seinem eigenen Körper."

43. So sprach Brahma, von Dharma angefleht, das Wort, das eine Grenze setzte dem Fluch gegen Kāma. Die sich selbst beherrschen, und die Wolken senden Blitzstrahl und Nektar.

---

1) Mallinātha erklärt: solche von geringem Verstand.

2) Stenzler: in florum strato socius noster fuisti.

44. „So behüte deinen Leib, du Schöne! Er wird wieder vereinigt werden mit deinem Gatten. Am Ende des Sommers gewinnt seine Fluten wieder der Fluß, dessen Wasser die Sonne trank."

45. So schwächte ein Wesen von unsichtbarer Gestalt Ratīs Gedanken, entschlossen zum Sterben. Und ihm vertrauend, tröstete sie mit wohlerwogenen, klingenden Worten des Blumenbewaffneten Freund.

46. Da erwartete Kāmas Weib, abgezehrt vom Unglück, ihres Leides Ende, wie die Sichel des Mondes am Tage den Abend, bleich durch das Schwinden ihrer Strahlen.

V. Teil.

Die Belohnung der Askese.

1. So hatte Śiva Pārvatīs Wunsch vereitelt, als er vor ihren Augen Kāma verbrannte. Im Herzen tadelte sie ihre Schönheit, denn Glück beim Geliebten ist der Schönheit Preis.

2. Durch Askesen wünschte sie zu bewirken, daß ihr die Schönheit nicht fruchtlos bleibe, und schickte sich zur Andacht an. Wie anders kann man beides erlangen, solch eine Liebe und solchen Gatten?

3. Und Menā hörte, daß ihre Tochter, den Sinn auf Śiva geheftet, zur Askese sich bereite. Da riet sie ihr ab vom großen Gelübde eines Asketen, drückte sie an die Brust und sprach:

4. „Die Gottheiten, die dein Herz wünscht, sind im Hause. Was ist die Askese, und was, mein Kind, ist dein Körper? Die zarte Akazienblüte[1]) mag der Biene Fuß, nicht aber des Vogels ertragen."

5. So ermahnte sie die festentschlossene Tochter. Aber nicht konnte Menā sie abhalten von ihrem Unternehmen. Wer vermag aufzuhalten den Geist, der entschlossen beharrt bei dem ersehnten Ziel, oder Wasser, das abwärts strebt?

1) Griffith: lily.

6. Den Vater, der ihren Wunsch kannte, bat durch einer nahen Freundin Mund einstmals die Geistesstarke: für die Andacht der Askese möge er ihr gewähren zu wohnen im Walde, bis der Erfolg erschienen sei.

7. Erfreut über diese rechte Hartnäckigkeit, erteilte ihr die Erlaubnis der hochehrwürdige Vater. Da ging Gaurī auf einen Gipfel, reich an Pfauen, der später berühmt war bei den Leuten unter ihrem Namen.

8. Unerschütterlich in ihrem Vorhaben, löste sie die Perlenschnur, die mit ihren beweglichen Perlen abgewischt hatte die Sandelsalbe. Sie legte an das Bastgewand, rotbraun wie die junge Sonne. Seine Nähte zerrissen von der schwellenden Brust.

9. Ihr Antlitz war mit Flechten ebenso lieblich wie mit geschmückten Haaren. Nicht nur erglänzt mit Bienenreihen der Lotus, sondern behängt auch mit Wasserpflanzen.

10. Sie trug einen Gürtel, dreisträhnig, aus Schilfgras. Jeden Augenblick brachte er zum Sträuben die Härchen, und zum erstenmal umgebunden, machte er rot den Platz der Gürtelschnur.

11. Aufgebend das Färben, hatte ihre Hand sich abgewandt von der Lippe und vom Puderball, gerötet von der Salbe der Brust. Sie war des Rosenkranzes Freundin geworden, und verwundet waren ihre Finger vom Anfassen des Opfergrases.

12. Sie, die belästigt ward durch Blüten sogar, welche ihren Haaren entfielen beim Umwenden auf dem prächtigen Bette, schlief nun, ihre Lianenarme als Kissen benutzend, niedersitzend auf nackte Erde.

13. Dem Gelübde ergeben, hatte sie zweierlei abgetreten nach zwei Seiten, um später es wieder zu erlangen: ihre behenden Bewegungen an schlanke Lianen und den regsamen Blick an die Gazellenweibchen.

14. Selbst nährte sie unermüdlich die kleinen Bäume aus des Topfes runder Brust.[1]) Auch Kumāra wird die mütterliche Liebe von diesen Erstgeborenen nicht abwenden können.

1) Stenzler: ipsa irrigans eas vasibus quasi mammis. Banerjea: with the (liquid) issue of her breasts.



15. Liebevoll reichte sie mit ihren Händen den Gazellen wildes Korn. Sie waren so zutraulich gegen sie, daß sie vor ihren Freundinnen aus Neugier ihre Augen an der Tiere Augen messen konnte.

16. Begierig, sie zu sehen, kamen herbei die Einsiedler. Denn sie hatte die Waschung vollzogen, das Feueropfer gebracht, angezogen ein Bastgewand und las in den heiligen Schriften. Nicht fragt man nach dem Alter derer, die sich auszeichnen durch gute Werke.

17. Und heilig wurde dieser Àsketenwald. Er ließ die feindlichen Tiere aufgeben ihren alten Haß, ehrte Gäste durch Bäume mit gewünschten Früchten und schichtete Feuer in neuen Laubhütten.

18. Da überlegte sie, daß sie das ersehnte Ziel nicht voll erlangen könne durch die bisherige Übung. Nicht achtend ihres Körpers Zartheit, begann sie zu üben große Askese.

19. Die einst ermüdet vom Ballspiel, nahm auf sich der Muni Leben. Wahrlich, ihr Körper war gebildet aus goldenem Lotus, von Natur zart und hart.

20. Im Sommer ging die Schlanke holdlächelnd in die Mitte der vier flammenden Feuer. In die Sonne schaute sie, den Blick auf nichts anderes gerichtet, und überwand die augenblendende Helle.

21. So versengt durch der Sonne Strahlen, erlangte ihr Gesicht die Schönheit des Lotus. Nur an den langen Augenwinkeln zeigte allmählich die Schwärze ihre Spur.

22. Das Wasser allein, das ungebeten nahte, und des Nektarmondes Strahlen ließen sie das Fasten brechen. So lebte sie nicht anders als die Bäume.

23. Über die Maßen erhitzte sie verschiedenes Feuer, das am Himmel sich bewegende und das entzündete Brennholz. Und so entsandte sie am Ende des Sommers zusammen mit der Erde aufsteigenden Dampf.

24. Die ersten Wassertropfen standen einen Augenblick auf ihren Wimpern, schlugen dann auf die Lippe, zerstoben beim Fall auf die schwellende Brust, blieben hängen in den Hautfalten und gelangten endlich zum Nabel.

25. Ohne Behausung schlief sie auf einem Felsen in ununterbrochenem Sturm und Regen. Mit Blitzaugen sahen sie die Nächte und wurden Zeugen ihrer großen Askese.

26. Ganz im Naß wohnend, verbrachte sie des Pauṣamonats Nächte. Unablässig führten die Winde Kälte herbei. Sie aber fühlte Mitleid mit einem getrennten Cakravākapaar, das unweit in klagendem Tone einander rief.

27. Ihr Mund duftete nach Lotus bei Nacht, und es zitterte das schöne Lippenblatt. Sie bot einer Lotusblume Bild den Wassern, deren Lotusfülle zerstört war durch Kälteschauer.[1])

28. Der Askese höchste Stufe ist das Leben auf Blättern, die von selbst vom Baume gefallen, aber jenes sogar verschmähte sie. Deshalb nennen auch die Kenner des Altertums diese Lieblichredende: Blattlos.

29. Ihre Glieder, zart wie Lotusfasern, erschöpfte sie so Tag und Nacht durch solche Gelübde. Weit ließ sie zurück der Eremiten Askese, die harte Körper vollbrachten.

30. Da betrat ein Flechtentragender den Asketenwald. Er trug ein Fell und hielt einen Stab. Stolz redete er und leuchtete wie mit Brahmas Glanze. Es war, als wenn die erste Brahmanenstufe an einen Leib gebunden wäre.

31. Aufstehend ging ihm die gastfreundliche Pārvatī entgegen mit ehrfürchtiger Begrüßung. Gegen einen hervorragenden Menschen wird des besonnenen Geistes Benehmen überaus ehrfürchtig, selbst wo beide sich gleichen.

32. Er empfing die nach Brauch verrichtete Ehrenbezeugung und ruhte noch eine Weile. Umā mit geradem Auge anschauend, begann er dann wohlgeordnet zu reden.

33. „Ist leicht erlangbar zur heiligen Handlung Brennholz und Kuśagras? Eignen sich die Wasser für deine Waschung? Vollbringst du Askese aus eigener Kraft? Der Körper ist für Bußübungen wahrlich das erste Erfordernis.

34. Treibt dieser Lianensproß, den Wasser nährte, von dir gegossen? Deiner Lippe zu ähneln wächst er heran, die rot ist, entbehrte auch lange sie der roten Farbe.

---

1) Reif? Stenzler: frigida pluvia.

35. Ist ruhig dein Sinn, wenn Gazellen das Opfergras zutraulich fortziehen aus deiner Hand? Sie gleichen, o Lotusäugige, mit ihren beweglichen Lichtern deinen Augen.

36. Unumstößlich ist jenes Wort, das sagt: Schönheit strebt nicht zur Sünde. So ist denn deine Tugend, du Großäugige, selbst der Asketen Vorbild geworden.

37. Die himmelentströmten Fluten der Gaṅga, die lächeln über ausgestreute Blumenspenden der sieben Weisen, heiligten den Berg nebst seinem Geschlecht nicht so wie du durch deine lauteren Taten.

38. Deshalb, o Edeldenkende, erscheint ganz besonders mir jetzt Tugend der drei Dinge Bestes, weil du dienst der allein erwählten, fernhaltend Lust und Reichtum von deinem Geiste.

39. Nicht darfst du mich, den selbst so hoch du ehrtest, ansehen als einen Fremden. Denn Weise sagen, o Körperneigende, der guten Freundschaft entstehe nach sieben Worten.[1]

40. Voll Lebhaftigkeit als Brahmane, wünscht deshalb dieser Mann, dich Vielduldende etwas zu fragen. O asketische Frau, ist es kein Geheimnis, so mußt du antworten.

41. Du entstammst des ersten Schöpfers Geschlecht. Entfaltet hat sich dein Körper wie der drei Welten Schönheit zusammen. Suchen nicht brauchst du der Herrschaft Genuß. Jung bist du an Jahren. Sag, kann anderes als dies der Askese Frucht sein?

42. Vielleicht entsteht von schwer ertragbarem Unglück solch ein Beginnen hochgesinnter Frauen. Auch dies nicht erblickt bei dir, o Schlanke, der Verstand, den ich sende auf der Überlegung Weg.

43. Nicht kann[2]) diese Gestalt einem Kummer unterliegen.[2]) Woher, o Schönbrauige, könnte in deines Vaters Hause Geringschätzung dir widerfahren? Nicht berührte dich ein Fremder. Wer möchte seine Hand ausstrecken nach dem Juwel auf der Schlangenhaube?

1) Stenzler: post septem passus contrahi.

2) Stenzler: haec tua forma dolore confici non meretur. Banerjea: this frame is incapable (of incurring) grief (or) disregard.

44. Weshalb warfst du in der Jugend ab den Schmuck und trägst ein Bastgewand, ziemend dem Alter? Sprich, taugt die Nacht, die bei Dunkel glänzt mit Mond und Sternen, für die Morgenröte?[1])

45. Wenn du den Himmel erstrebst, so ist deine Mühe vergebens. Deines Vaters Gebiete sind der Götter Stätten. Oder wünschest du einen Gatten? So fort mit der Andacht! Nicht sucht ein Juwel, es läßt sich suchen.

46. Dein heißer Atem tut es mir kund, aber in Zweifel senkt sich mein Geist. Niemand scheint würdig deiner Wünsche; wie könnte dir der Gewünschte schwer erlangbar sein?

47. Ach, unbeweglich ist der erstrebte Jüngling, wer immer er sei! Er achtet nicht die Flechten, rotbraun wie des Reises Spitzen. Gelöst hängen sie auf der Wange, die lange entbehrte des Lotus am Ohre.

48. Wessen mitfühlender Sinn ist nicht betrübt, sieht er dich wie des Mondes Sichel bei Tage, übermäßig abgezehrt durch Eremitengelübde, von der Sonne versengt der Sitz des Schmucks.

49. Ich weiß, daß deinen Geliebten der Stolz auf die eigene Schönheit betrügt. Nicht lange macht er sein Gesicht zum Ziel dieses sanftblickenden Auges mit gebogenen Wimpern.

50. Wie lange willst du dich quälen, o Gaurī? Hier ist auch meine Askese, gesammelt in erster Stufe. Deshalb erwirb durch dieses Verdienstes Hälfte den ersehnten Gatten, und ich wünsche gut ihn zu kennen."

51. So eindringlich angeredet von dem Brahmanen, vermochte sie den nicht zu nennen, der im Herzen ihr wohnte. Alsbald wendend das Auge, frei von Salbe, blickte sie an die Gefährtin, die an ihrer Seite weilte.

52. Zu dem Brahmanenschüler sprach ihre Freundin: „Vernimm, o Trefflicher, wenn wißbegierig du bist, weshalb sie wandelte ihren Körper zu einem Werkzeug der Askese wie einen Lotus zum Sonnenschirm.

1) Griffith: As though the sun his glorious state should leave, Rayless to harbour 'mid the shades of eve.



53. Diese Stolze, geringachtend Indra und die anderen hochmögenden Herren der vier Gegenden, wünscht als Gatten zu erlangen den mit dem Pinākabogen in der Hand. Nicht kann ihn Schönheit gewinnen, weil er Kāma bewältigt.

54. Des Blumenbewaffneten Pfeil, war auch zerstört sein Leib, verletzte, heranfliegend von weitem, diese im Herzen. Mit der Spitze Śiva nicht erreichend, hatte ihn zurückgelenkt sein unerträglicher Zorn.

55. Von nun an war sie in ihres Vaters Hause von Liebe bestrickt; die Locken grau von des Stirnzeichens Sandelsalbe, fand niemals sie Ruhe, selbst nicht auf Felsenflächen aus festem Schnee.[1])

56. Hub an man das Lied von Śivas Taten, stammelte sie die Worte aus schluchzender Kehle. Oft brachte sie zum Weinen ihres Sangs Genossinnen, des Königs von Kiṃnara Töchter, an des Waldes Grenze.

57. In Nächten, wo nur der dritte Teil dem Schlafe blieb, erwachte sie plötzlich, hatte sie eine Weile die Augen geschlossen. Zu einem Ziel, das nicht da war, redend: Wohin gehst du, o Dunkelhalsiger? schlang sie die Arme um einen nicht vorhandenen Hals:

58. Dich nennen doch die Weisen den Allgegenwärtigen, wie kennst du nicht diese in Liebe Befangene? So tadelte sie heimlich den mit dem Monddiadem, den von ihrer Hand Gezeichneten.

59. Und wie sie nachsann, sah sie zum Erlangen des Weltenherrn kein anderes Mittel, als aufzubrechen mit Erlaubnis des Vaters in den Asketenwald zur Askese, begleitet von uns.

60. Bei diesen Bäumen, die ihr Leben der Freundin verdanken, zeigt sich die Frucht. Und ihr Wunsch, der weilt bei ihm mit dem Monddiadem, zeigt nicht den geringsten Sproß.

61. Wann jener Ersehnte, schwer zu Erlangende dieser Freundin sich wird erbarmen wie Indra der Furche, die durch

---

1) Stenzler: Ex eo inde tempore puella ... in patris aedibus nunquam gaudio fruebatur, ne in montis quidem campis ....

Dürre leidet, das weiß ich nicht. Ihre Freundinnen sehen unter Thränen die durch Askese Abgezehrte."

62. So berichtete diese Herzenskennerin, nicht verbergend die Wahrheit[1]), dem vollendet Schönen. Kein Zeichen der Freude offenbarend, fragte er Umā: „Ist dies so, oder ist es ein Scherz?"

63. Vorn in die Hand mit gleich Knospen geschlossenen Fingern legte die Tochter des Berges den Rosenkranz aus Bergkristall. Da sprach sie mühsam, nach langer Zeit wieder gewinnend die Stimme:

64. „O Bester der Vedakenner, wie du vernommen, verlangt mich hinaufzusteigen zu hoher Würde. Nur ein unvollkommenes Mittel fürwahr ist diese Askese. Nicht gibt es Unerreichbares für Wünsche."

65. Da sagte der Brahmanenschüler: „Bekannt ist mir Śiva, den du wieder erstrebst. Nachsinnend über ihn, der sich freut Böses zu üben, vermag ich nicht dir beizustimmen.

66. O du ganz an Wertlosem Festhaltende, wie wird diese deine Hand mit der angelegten Hochzeitsschnur ertragen das erste Ergreifen durch Śivas Hand mit der zum Armband gemachten Schlange?

67. Sinne du selbst gehörig nach, ob jemals diese beiden eines Bündnisses würdig, das seidene Brautgewand mit dem Schwanenbildnis und das Elefantenfell, das Blutstropfen regnet.

68. Wer denn, ist er auch dein Feind, kann sich vorstellen auf Leichenäckern mit umhergestreuten Haaren die roten Lackspuren deiner Füße, die du setztest in Hallen auf Blumenmengen?

69. Weil dann des Dreiäugigen Umarmung dir leicht erreichbar ist, wird auf deiner Brust, des gelben Sandelpulvers Stätte, der Scheiterhaufen Aschenstaub seine Spur lassen. Sprich, was wäre unziemlicher für dich als dies?

70. Und das ist dir zu Anfang[2]) ein anderer Schimpf, wenn das große Volk lächelnde Gesichter zeigen wird, sieht

1) Banerjea: manifestly in good will, ebenso Mallinātha.

2) Stenzler: palam.



es den von dir gerittenen alten Stier. Als Braut trug dich der Elefantenkönig.

71. Weil du deine Vereinigung mit Śiva wünschst, sind jetzt zwei beklagenswert, sie, die liebliche Sichel des Mondes und du, leuchtend wie der Mond für die Augen der Menschen.

72. Sein Leib hat ein Auge zuviel. Die Abstammung ist unbekannt. Sein Reichtum wird kundgetan durch seine Nacktheit. Was man bei Freiern sucht, o gazellenäugiges Mädchen, findet sich dies auch nur zum Teil bei dem Dreiäugigen?

73. Wende ab den Sinn von diesem schlimmen Wunsch. Wer ist ein solcher Mann, und wer bist du mit den glückhaften Schicksalszeichen? Gute Menschen wünschen nicht, daß der Verbrecherpfahl auf dem Leichenacker vedisch geweiht wird wie ein Opferpfahl." [1])

74. Als der Brahmane so zuwider ihr redete, richtete sie die Augen, rot in den Ecken, von der Seite auf ihn. Die Lianenbraue zog sie zusammen, und die zitternde Lippe ließ sehen ihren Zorn.

75. Und sie sprach zu ihm: „Sicher kennst du Śiva nicht, wie er in Wahrheit ist, weil du so zu mir redest. Toren hassen großer Geister Wandel, der nicht der Welt gemein ist, denn sie verstehen nicht seine Gründe.

76. Gute Werke übt jener, der abhelfen will einem Unglück oder der begierig nach Macht: was hat Śiva mit diesen Dingen zu schaffen, die den Geist stören durch Hoffnung?

77. Er, der nichts besitzt, ist der Reichtümer Quell. Der drei Welten Herr weilt auf Leichenäckern. Er, der an Gestalt schrecklich, wird der Gütige genannt. Es ist niemand, der Śivas wahre Natur kennt!

78. Es kann nicht bestimmt werden, ob sein Körper glänzt durch Schmuck oder mit Schlangen umwunden ist, ob ein Elefantenfell auf ihm hängt oder er Seide trägt, ob er eine Hirnschale hat oder den Mund zum Diadem. Nicht kann dessen Körper, dessen Form das All ist, bestimmt werden.

---

1) Stenzler: desideratur pali sacrificialis inauguratio, Vedis congrua, neque vero inauguratio pali in coemeterio.

79. Hat der Staub von der Scheiterhaufen Asche seinen Leib berührt, dient sicher er zur Reinigung. Denn ebenso klebt er, herabgefallen durch seine[1]) Bewegungen beim Tanze, auf der Himmelsbewohner Häuptern.

80. Der Himmelselefant mit offenen Schläfen trägt Indra; der Arme reitet auf seinem Stier. Und doch nähert sich jener seinen Füßen mit dem Haupte und macht rot seine Zehen vom Blütenstaube himmlischer Korallenbäume.

81. Des Verstandes beraubt, wünscht du sogar Fehler zu finden. Eines hast du aber wahr gesprochen über den Herrn, den sie nenen sogar Brahmas Schöpfer: wie kann sein Ursprung bekannt sein?

82. Aber genug des Streites! Wie du vernommen, so soll er ganz und ohne Abzug sein! Mein Sinn aber weilt bei ihm mit dem einen Gefühl der Liebe. Wer dem Zuge des Herzens folgt, achtet keinen Vorwurf.

83. O Freundin, etwas entgegnen will dieser Brahmanenbursche, es werde ihm verwehrt! Schuldig ist nicht nur, wer einen Großen schmäht, sondern auch wer den Schmäher hört.

84. Sonst gehe ich von hier.“ So sprechend bewegte sie sich fort, das Bastgewand gelöst von der Brust. Da nahm die eigene Gestalt an Śiva, dessen Zeichen der Stier ist, und ergriff sie lächelnd.

85. Ihn erblickend, zitterte sie, und feucht war ihr schlanker Körper. Hoch haltend den Fuß, den zum Hinstellen erhobenen, ging die Tochter des Berges nicht, noch stand sie, wie wenn ein Fluß gestört ist in seinem Lauf, anschlagend an einen Berg.

86. „Von nun an, o Körperneigende, bin ich dein Sklave, erkauft durch deine Askesen.“ Als der mit dem Monddiadem so sprach, vergaß sogleich sie die Erschöpfung der Askese. Aus Mühe wird Frische durch den Lohn.

---

1) Stenzler: chorearum actionibus. Griffith: the heavenly maids delight to pour them on their shining braids.

Heidelberg. Hannah Neckel.

Vedica.

1. māyā́.

Geldner hat in seinem Glossar die Bedeutungen „Verwandlung, angenommene Gestalt; die Kunst, sich und andere zu verwandeln, Verzauberung“ an die Spitze des Artikels *māyā* gesetzt, „Zauberkraft, Zauberkunst, die Macht, Wunder zu tun“ usw. usw. daran angeschlossen. Geldner hält somit, wie er in Parenthese auch ausdrücklich ausspricht, an der Herleitung aus Wz. *mī* fest, zu der er schon im ersten Bande der Vedischen Studien (Seite 143) sich bekannte.

Das Petersburger Wörterbuch hatte *māyā́* mit Wz. *mā* „messen, ab-, ausmessen; bilden, bauen“ verknüpft und die Interpretation des Nomen auf die Begriffe „Kunst; Kunstgriff; künstliches Gebilde“ basiert. Ich glaube, dieser Auffassung die stärkere Berechtigung zuerkennen zu sollen. Es bedarf nur der Erläuterung, auf welchem Wege aus „Kunstgriff“ und „künstliches Gebilde“ die im PW hieran angeschlossenen, nach der ungünstigen Seite hin gewendeten Bedeutungen „List; Anschlag“ usw., bzw. „Trugbild, Blendwerk, Täuschung“ sich entwickeln konnten: ist dies befriedigend zu erledigen, so wird die Erklärung des PW als nach jeder Richtung gesichert erscheinen.

Zunächst ist ihr günstig, daß das angenommene Etymon aus dem Sprachgebrauch des RV noch herausgelesen werden kann. Denn nicht weniger als vier Stellen weisen *māyā́* in unmittelbarer Verbindung mit *mā* auf und dies in Hymnen, die zu nur spielenden Gedanken- und Ausdrucksassoziationen (wie sie z. B. in Agniliedern eine größere Rolle spielen) keine ausgesprochene Neigung erkennen lassen. Die Belege lauten:

III 38, 7 *anyád-anyad . . . ní māyíno mamire rūpám asmin* „immer neue Gestalt bildeten ihm die Kunstreichen an", (cf. 3[c] *sám mā́trābhir mamiré*), IX 83, 3 *māyāvíno mamire asya māyáyā* „die Kunstreichen haben kraft seines (des Soma) Könnens (die Wesen) gebildet", I 159, 4 *té māyíno mamire suprácetaso jāmī́* „die Künstler bildeten einsichtsvoll die zwei Geschwister", V 85, 5 *imā́m ū ṣú — mahī́m māyā́ṃ Váruṇasya prá vocam / mā́neneva — ví yó mamé pṛthivī́ṃ sū́ryeṇa* „das große Kunststück Varuṇas verkünde ich: der wie mit einem Maße die Erde mit der Sonne ausgemessen hat". Daß in dem auf den letzten Beleg folgenden V. 6 desselben Liedes ein anderes Kunststück (*māyā́ mahī́*) Varuṇa's gepriesen wird, bei dem die Vorstellung des Messens und Formens nicht in Kraft tritt und somit die Wz. *mā* nicht zur Verwendung gelangt, reicht nicht hin, die Beweiskraft des V. 5 zu entwerten; die Annahme, daß von Haus aus *māyā́* Verbalabstraktum der Wz. *mā* gewesen, wird nicht hinfällig durch die Tatsache, daß das Nomen über die etymologische Basis hinaus seinen Begriffsumfang erweitert hat. Vier von einander unabhängige Belege, wie die oben verzeichneten, lassen nicht sich ausschalten durch Unterstellung bloßer klanglicher Assoziation von *māyā́* und *mā*, es wären denn entscheidende Einwände von seiten der Bedeutung gegen diese Verknüpfung geltend zu machen.

Gr. *μῆτις* „Klugheit, kluger Anschlag", das ungeachtet abweichender Bildung mit Grassmann zur Vergleichung herangezogen werden kann, lehrt im Verein mit *μήδομαι* „ersinne, fasse einen Beschluß", *μήδεα* „Sorge, Ratschlag", lat. *meditor* „nachdenken", ahd. *mezzōn* „ermessen, bedenken", as. *metod* „Geschick" usw., wie leicht eine Wurzel von der Bedeutung „messen; bilden" zu geistiger Bedeutung aufsteigen kann. Es ist hiernach ohne weiteres verständlich, daß *māyā́*, wenn zu *mā* gehörig, nicht nur „bilden", sondern das „Geschick, die Anschlägigkeit und Findigkeit des Bildners" bezeichnet.[1]) Kurz, *māyā* bereitet keine Schwierigkeit, soweit es in günstigem

1) *māyā* = *prajñā* Sāy. mehrfach.

Sinne erscheint wie in obigen Belegen und ähnlich[1]) V 63, 3; 4; 7. 78, 6. VI 63, 5. X 71, 5. AV XII 1, 8. XIII 2, 3. VS 13, 44. 23, 52. 30, 7. TB III 10, 8, 2. ŚB XIII 4, 3, 11.

Die Ausprägung in ungünstigem Sinne aber, die anderwärts uns entgegentritt und bis in späte Zeit an unserem Worte haften blieb, findet ihr Seitenstück an so manchen im Veda zu beobachtenden Bedeutungsentwicklungen, die von dem hier herrschenden System eines primitiven ethischen Dualismus Kunde geben, dem alles gut ist, was die eigene Partei betreibt, und verrucht, was der Gegner unternimmt. So ist auch *māyā* eine bewunderungswürdige Klugheit der einen, ränkevolles Spiel der anderen Seite. Götterfeinde bedienen sich ihrer I 33, 10. IV 16, 9. V 2, 9; 31, 7; 40, 6. 8. VII 98, 5. VIII 14, 14 usw.; nur um sie zu bekämpfen *par leurs propres armes* (Bergaigne Rel. véd. 3, 82), greift Indra auch seinerseits zur *māyā* I 11, 7; 32, 4. V 30, 6. X 147, 2. Wenn diese Götterfeinde mit ihrer üblen *māyā* den Namen Asuras erhalten, so ist dies als besonders interessanter Zug in der Entwicklungsgeschichte unseres Wortes zu vermerken; denn Asura, der alte Weltenschöpfer (Hillebrandt a. a. O. 320) war es, dessen — von ihm auch auf Varuṇa und Mitra-Varuṇa in erster Linie übergegangene — Künstlerschaft in den oben zitierten Belegen der ursprünglich günstigen Verwendung von *māyā* charakteristisch uns entgegentritt.

Ein zweites Moment, das der Kunst eigentümlich ist, kommt hinzu, um die Umprägung von *māyā* in ungünstigem Sinne zu vollenden. Das ist das Geheimnis, das um die Entstehung des Kunstwerks webt, das Rätsel, das es zu lösen gibt. Fromme Einfalt glaubt an göttliche Eingebung, der Aberglaube an Zauberei. Wie alte Sage, auch der Deutschen, dem Schmiedehandwerk Züge von trugvoller Tücke andichtet, so sehen wir *māyā*, das von Haus aus das Können, Planen und Sinnen des bildenden Künstlers bezeichnet, herabsinken — über „geheimes Können" (Oldenberg, Rel. d. Veda 294) — zum Stichwort der schwarzen Kunst. Ein Hexenweib heißt

1) Hier und im folgenden lassen die dem RV entnommenen Belege sich vermehren mit Benutzung von Bergaigne, Rel. véd. 3, 80 ff.

VII 104, 24 *māyáyā śáśadānā* „auf ihre Kunst pochend". Auch an den vorgenannten Stellen, wo *māyā* auf die bösen Anschläge der Götterfeinde bezogen war, wird speziell an Zauberkünste öfters zu denken sein. Das Wort „Zauber", das im Artikel *māyā* des PW fehlt, ist bei Graßmann und Ludwig als Übersetzung unseres Wortes vielfach zu finden, ebenso *pratique magique* bei Bergaigne pg. 80, *magic* bei Bloomfield AV-Übers. passim, „Zauber, Zauberkunst" ist das Hauptstichwort bei Hillebrandt WZKM 13, 316 ff. Es bedarf nicht des Hinweises, daß die im PW angegebene Bedeutung „Kunstgriff" den Keim zu „Zauber" schon enthält, der zur Entfaltung gelangt, sobald die primitiv-abergläubische Auffassung mitgewertet wird, der jede *māyā* ausgesetzt war.

Als eine besondere Form der *māyā* ist *le changement de forme* von Bergaigne a. a. O. 82 (Z. 2 v. u.) erwähnt worden, und Hillebrandt rückt „Annehmen einer Gestalt, Gestaltenwandel" in die erste Linie, gestützt auf den ersten der für Verknüpfung des Nomens *māyā* mit der Wz. *mā* oben angeführten Belege (III 38, 7) *anyád-anyad . . . ní māyíno mamire rūpám asmin* „immer neue Gestalt bildeten ihm die Künstler an" und z. B. III 53, 8 (*rūpáṃ-rūpam*), VI 47, 18 (*pururū́paḥ*), AV II 29, 6 (*rūpám*), RV III 34, 3 (*várpanītiḥ*) usw. Die hiermit übereinstimmende Auffassung Geldners ist am Kopfe dieses Artikels zitiert. Sobald *māyā* als Nomen abstr. zu *mā* gestellt wird, ergibt sich die Möglichkeit dieser Beziehung auf *rūpa* von selbst: letzteres ist das natürliche Objekt der durch *mā* ausgedrückten Handlung des Messens und Bildens. Wird diese Handlung wiederholt ausgeführt, wie im ersten Belege III 38, 7 („immer neue Gestalt bildeten ihm die Künstler an"), so gelangen wir zur Vorstellung der Gestaltenverwandlung; auch kann der Bildner sich selbst neue Gestalt geben (III 53, 8 *māyā́ḥ kṛṇvānás tanvàm pári svā́m*), eine „Gestalt annehmen". Nur muß diese Bedeutung als gelegentlich sich ergebend, nicht als Anfangspunkt genommen werden. Dann dient auch sie zum Beweise, daß das im PW für *māyā* aufgestellte Etymon jede Gebrauchsverzweigung uns verstehen lehrt.

Dagegen versagt Wz. *mī*, da ihr ein ungünstiger Sinn fast durchweg anhaftet (auch I 113, 2 *várṇam āminānê* ist wohl als „abwechselnd sich die Farbe schmälernd“ nach Analogie von II 12, 5 *só aryáḥ puṣṭī́r víja ivā́ mināti* zu verstehen), somit die günstige Bedeutung von *māyā* unerklärt bliebe; überdies deckt der ungünstige Sinn von *mī*, der auf „verschieben, umstoßen, hintertreiben“ hinausläuft, auch nicht die ungünstige Anwendung von *māyā*, die im Gegensatze zu *mī* nicht auf ein Gegenseitigkeitsverhältnis zweier Größen sich bezieht und nicht negativen Charakters ist, sondern einen Einzelakt bezeichnet, der, wenn trügerisch, doch positiv gerichtet ist auf die Schaffung eines in sich abgeschlossenen künstlichen Gebildes.

māyā ist, da die im PW ausschließlich für die ältere Sprache angenommene Bedeutung „Kunst, außerordentliches Vermögen, Wunderkraft“ im wesentlichen sich uns bewährte, ein Beispiel einer relativen Berechtigung der von Roth freilich in übermäßiger Ausdehnung durchgeführten Unterscheidung zwischen vedischer und späterer Zeit.

2. dhiṣáṇā.

Die folgenden Bemerkungen wollen in erster Linie der Etymologie dienen, die bei Graßmann und Ludwig nicht befriedigend, in anderen Erörterungen überhaupt nicht berücksichtigt worden ist. Als eine Hauptbedeutung erscheint mir „Unterlage“ glücklich erschlossen von Hillebrandt, Ved. Myth 1, 175 ff., der zu X 17, 12 *yás te drapsá skándati yás ta aṃśúḥ / bāhúcyuto dhiṣáṇāyā upásthāt* „welcher Tropfen von dir wegspritzt, welcher Schößling, von den Armen bewegt, aus dem Schoß der Dh. (herabfällt)“ bemerkt: „*dh.* muß irgendeine Unterlage sein, auf die die Somastengel zu liegen kommen“ und fortfährt: „noch deutlicher zeigt sich das I 109, 3: *tā́ hí ádrī dhiṣáṇāyā upásthe*“ („die zwei Preßsteine ruhen im Schoß der Dh.“). Als eine „Art von Unterlage, auf der die Preßsteine ruhten“, erkennt *dh.* auch Oldenberg an SBE 46, 122, der in teilweisem Anschluß an PW ein Opfergerät von nicht näher zu bestimmendem Charakter für diese „Unter-

lage" in Anspruch nimmt. Gegenüber der Einführung dieser unbenannten Größe möchte ich Hillebrandts Deutung den Vorzug geben, die *dh.* auf die Erde bezieht, spezieller auf die durch Ausgraben aus der Erde gewonnene Erhöhung (*vedi*), auf der die Feuerherde angebracht, auch die Preßsteine eingelassen werden. Wenn in einigen Yajus der Plur. *dhiṣaṇās* auftritt, ist vielleicht an jene altarähnlichen Erdaufwürfe zu denken, die sonst *dhiṣṇyāḥ* genannt werden. Zur Identifikation der *dhiṣaṇā* mit der Erde ist auf eignen Wegen auch Pischel VSt 2, 84 ff. gelangt.[1]) Für den Dual *dhiṣaṇe* ist die Bedeutung „Himmel und Erde" ja allgemein anerkannt, und Oldenberg betont gewiß treffend, daß *dhiṣaṇā* auch hier als „Unterlage" (sagen wir speziell des Himmels) aufgefaßt erscheint. Nach alledem ist mir nicht zweifelhaft, daß *dh.* den „Ort der Aufsetzung" bedeutet und mit *dhāsí* f. „Stätte, Sitz, Heimat" zu vereinigen ist. *dhā* ist hier mediopassivisch gedacht. Man könnte für die dem entsprechende Bedeutung „empfangen" Wert legen auf V 69, 2 *tráyas tasthur vṛṣabhā́sas tisṛṇā́ṃ dhiṣáṇānāṃ retodhā́ ví dyumántaḥ* „drei treffliche Stiere stehen da als Besamer dreier Empfangenden"; aber in IV 36, 8 paßt nur die Bedeutung „Welten" für den Plur. *dhiṣáṇāḥ*.

Fünfmal im RV erscheint *dh.* als Subjekt eines Satzes mit einer Verbalform der Wz. *dhā*, als Prädikat, verknüpft: IV 34, 1 *idā́ hí vo Dhiṣáṇā devī́ áhnām ádhāt pītím* „die göttliche Dh. hat ja heute den Trunk euch gestiftet", VII 90, 3 *rāyé devī́ Dhiṣáṇā dhāti devám* „zu Reichtum setzt die göttliche Dh. den Gott ein", VI 19, 2 *Índram evá Dhiṣáṇā sātáye dhāt* „den Indra bestimmte Dh. zu Gewinn", III 56, 6 *Bhága Trātar Dhiṣaṇe sātáye dhāḥ* „Bhaga, T., Dh., bestimme uns zu Gewinn", III 31, 13 *mahī́ yádi Dhiṣáṇā śiśnáthe dhā́t sadyovṛ́dham* „als die große Dh. den sogleich erstarkten Indra dem Schlagen weihte". Immer findet sich hier *dhā* als Aktivum. Wenn es richtig ist, was gemeinhin angenommen wird, daß die göttliche *Dhiṣaṇā* eine Personifikation darstellt

1) Vgl. auch Ludwig, Komm. zu III 49 (= Nr. 513), 4.

des rituell so wichtigen, oben charakterisierten Appellativums *dhiṣaṇā* „Unterlage", so muß die in vorstehenden fünf Belegen uns entgegentretende Verbindung mit dem Aktivum *dhā* als zufällig und unwesentlich gelten, denn die Bedeutung „Unterlage" stimmt ja, wie bemerkt, vielmehr zur mediopassiven Verwendung des Zw. *dhā*; man würde neben *dhiṣaṇā* ein mediales *dhā* erwarten. In obigen Belegen müßte die ursprüngliche Bedeutung des Nomen und ihre eigentliche Beziehung zu *dhā* dem Bewußtsein entschwunden und nur die Personifikation übriggeblieben sein. Das ist gewiß nicht undenkbar. Aber eine andere Auffassung ist vielleicht nicht minder berechtigt, die für obige aktivische Belege (und alle sinnverwandten, in denen nur gerade das hier in Rede stehende Akt. *dhā* nicht zur Verwendung gelangt ist) eine aktivische Bedeutung auch für *Dhiṣáṇā* zugrunde legt, mit anderen Worten in ihm eine Personifikation der Handlung des Setzens, Weihens, Stiftens sucht. Auf Grund dieser Vermutung wäre der Bedeutung „Unterlage", d. i. „Stätte, auf der die Handlung des Setzens sich vollzieht" eine zweite Bedeutung „Handlung des Setzens" zur Seite oder voran zu stellen.

3. niyút.

Als primäre Bedeutung gibt Geldner „Vorspann, Gespann, Vielgespann" (ich modifiziere die Anordnung nur unwesentlich), als sekundäre Bedeutung: (volle große Zahl, eig. Vielgespann des Windgottes Vāyu) „Hunderttausend, ein Lack". Die zweite und sekundäre Bedeutung, die zum Neutrum *niyuta* (B+) und dessen Bedeutung „große Zahl, Hunderttausend, ein Lack" die Brücke schlägt, ist an die Stelle der Bedeutung „Reihe, Folge" des PW getreten, während als eine primäre Bedeutung auch im PW (zum Artikel *niyút* ist die Berichtigung daselbst im Artikel *ní yu* hinzu zu nehmen) „Zugtier; Vielgespann" schon gegeben war. Dagegen fehlt bei Geldner eine zweite primäre Bedeutung, die im PW s. v. *ní yu* gelehrt wird: „Verleihung, Gewährung". Ich möchte in einigen Belegen für Wiederaufnahme dieser Bedeutung eintreten.

In VII 91, 6 *yā́ vāṃ śatáṃ niyúto yā́ḥ sahásram / Índra-Vāyū viśvávārāḥ sácante* finden wir *sac* mit *niyút* verbunden, und Geldner betont mit Recht, daß diese Verbindung beliebt ist und mehrfach wiederkehrt. Da aber *sac* „sich gesellen zu, begleiten, folgen“ besagt, kann es nicht als geeignetes Prädikat erscheinen neben einem Subjekt, das „Gespann“ bedeutet, und in der Tat ist *sac* sonst nie von einer Bezeichnung der Zugtiere ausgesagt zu finden. Wohl aber ist *sac* häufig auf Ausdrücke bezogen, welche die Gaben der Götter bezeichnen (*pṛ́kṣas, rā́yas, íṣas, ūtáyas*): ihnen würde *niyútaḥ sacante* sich anschließen, wenn *niy.* im Sinne von „Verleihung, Gabe“ interpretiert wird. Daß hingegen *niyútaḥ* in unserem Falle eine sehr hohe Zahl bezeichne, ist angesichts der Nachbarschaft von *śatám, sahásram* (cf. VII 92, 5 = I 135, 3 *śatínībhiḥ, sahasríṇībhiḥ*), von VII 72, 1 *viśvāḥ* nicht recht wahrscheinlich; sodann muß mit Rücksicht auf VII 92, 3 *niyúdbhiḥ — ní nó rayím — yuvasva,* VII 40, 2 *Vāyúś ca niyuvaíte Bhágaś ca* (hier *ní yu,* wie so oft *niyút,* von Vāyu gesagt), ähnlich VII 91, 5. I 180, 6. VI 35, 3, die Interpretation von *niyút* doch konform derjenigen von *ní yu* gehalten werden. *ní yu* hat aus „einspannen, festbinden“ die Bedeutung „gebunden übergeben, in die Gewalt geben, zuweisen“ entwickelt; so wird *niyút,* wo die eigentliche Bedeutung „Eingespanntes, Gespann“ nicht ausreicht, in übertragener Bedeutung als „Zuweisung“ oder „Zugewiesenes“ zu verstehen sein. Dazu paßt *sac* als Prädikat: IV 41, 10 *asmatrā́ rā́yo niyútaḥ sacantām* „zu uns sollen Zuweisungen von Reichtümern sich einfinden“, VII 90, 3 *Vāyúṃ niyútaḥ saścata svā́ḥ* „den Vāyu begleiteten die ihm eigenen Gaben“ usw. Ohne *sac*: I 138, 3 *návīyasīṃ niyútaṃ rāyá īmahe* „die neueste Zuweisung von Reichtum erflehen wir“, X 26, 1 *prá hí achā manīṣā́ spārhā́ yánti niyútaḥ* „unser Denken geht aus auf begehrte Zuwendung“; diese zwei Belege beziehen sich auf Pūṣan, der unmittelbar hinter den zuletzt ausgehobenen Worten das Epith. *niyúdrathaḥ* (X 26, 1[c]) empfängt, worin wohl *niyút* im eigentlichen Sinne als „Einspannung, Gespann“ zu verstehen ist. Wie Vāyu eignet auch Pūṣan die *niyút* sowohl in übertra-

gener wie in ursprünglicher Bedeutung. Dieser Tatbestand vergegenwärtigt uns, wie leicht diese in jene übergehen konnte. Indem wir in einigen Fällen *niyút* = „Zuweisung, Zugewiesenes" setzen, entfernen wir uns nicht weit von der sinnlichen Grundanschauung, nur können wir sie in deutscher Übersetzung nicht zum Ausdruck bringen.

4. pravát.

Oldenberg hat Vedaforsch. 31 [1] (cf. Relig. d. Veda 545 [1]) auf Pischels Behandlung dieses Wortes (VedStud. 2, 63 ff.) verwiesen als ein Beispiel der Methode, eine einzelne Stelle, einen durchaus vom Zufall abhängigen Punkt zum Ausgangspunkt zu nehmen, während dasselbe Verfahren, auf eine andere Angriffsstelle gegründet, zu völlig anderen Resultaten führen müßte. In der Tat sind bei *pravát* zwei Beleggruppen anzuerkennen, die zu unvereinbaren interpretatorischen Auffassungen uns zwingen. Längst hat Bloomfield ausgesprochen (Sacred Books 42, 640, vgl. Americ. Journ. of Philol. 16, 424), daß für die eine Gruppe mit Pischel *pravát* „Strom", als Derivat der Wz. *pru* zugrunde zu legen sei, während in der anderen Gruppe das mit *udvát, nivát* usw. in einer Linie stehende Abstraktum *pra-vát* „Abhang" uns entgegentrete (während Ludwig, Neueste Arbeiten 147, nur die „Analogie" der präpositionalen *vat*-Abstrakta eine Rolle spielen läßt, im allgemeinen aber mit Pischel die Bedeutung „Strom" annehmen will). Wer dem beipflichtet, wird Oldenbergs methodologische Kritik nicht gelten lassen können: Pischels umsichtige Interpretation der ersten Beleggruppe wird keineswegs umgestoßen, wenn die Untersuchung bei Stellen der anderen Gruppe einsetzt. Pischel a. a. O. 67 hat für den bei dieser vorzugsweise in Betracht kommenden Instr. *pravátā* die Bedeutung „herab, abwärts" anerkannt, exegetisch also jeder der beiden Gruppen ihr Recht gegeben. Semasiologisch ist es allerdings nicht zu billigen, daß die Bedeutung „herab, abwärts" aus „mit dem Strome" von ihm hergeleitet wird; es sei erlaubt, hierauf noch kurz einzugehen, auch im Hinblick auf Geldner, der im Glossar dieser Herleitung sich angeschlossen hat.

Neben *pravátā* ist meist ein Verbum der Bewegung zu finden und als Subj. fünfmal die Wasser. Da bieten zur Vergleichung sich Wendungen wie I 52, 5 *raghvī́r iva pravaṇé*, VI 46, 14 *síndhūñr iva pravaṇé,* I 57, 1 *apā́m iva pravaṇé,* ähnlich VIII 103, 11. IX 69, 7. X 43, 3. Ebenso X 40, 9 *nivanéva síndhavaḥ* und formell *pravátā* noch näher kommend, wenn auch nicht auf Wasser als Subj. bezogen, VIII 45, 28 *nivátā cáran.* Stellen, wo der Instr. *nimnaís* oder der Akk. des Zieles *nimnám* zur Bezeichnung des Wasserlaufs treten, zitiert Pischel S. 68. An den Akk. *nimnám* schließt *pravátaḥ* sich an in I 144, 5 *dhánor ádhi praváta ā́ sá ṛṇvati* „stürzt von der Höhe in die Tiefe“ (cf. X 4, 3)[1]), vgl. I 35, 3 *yā́ti pravátā, yā́ti udvátā,* AV XII 1, 2[b] *udvátaḥ pravátaḥ* (NPl), RV III 2, 10 *sá udváto* (AkkPl) *niváto yāti vévisat,* X 142, 4 *udváto niváto yāsi bápsat.* Zweimal erscheint *ánu pravátaḥ*: VI 17, 12 *tā́sām ánu praváta Indra pánthām* „ihnen (bahntest) du abwärts den Weg“, IX 22, 6 *tántuṃ tanvānám uttamám ánu praváta āśata* „das treffliche Gewebe (des *ṛta*) erlangten sie abfließend“. Augenscheinlich ist *ánu pravátaḥ* wesentlich gleich *praváđbhiḥ,* das I 33, 6 den Sing. *pravátā* vertritt. Der Parallelismus zwischen *pravát* und *pravaṇá, nivát, nivaná, nimná* ist überall unverkennbar. Es kann kein Zweifel obwalten, daß *pravát* eine von Haus aus diesen Parallelen gleichwertige organische Schöpfung, nicht ein sekundäres Produkt der Analogie gewesen ist. Die im PW niedergelegte Deutung des Wortes kann namentlich für die Belege des Instr. und des AkkPl bestehen bleiben, insofern hier *pravát* als Abstraktum von *prá* aufgefaßt wird: die Bedeutung „Höhe“ hingegen (nebst „Berg-“) ist hiermit unvereinbar, wie schon der Hinblick auf die im PW für *pra-*

1) Die Interpretation dieser zwei Stellen ist verfehlt bei Pi. 69 infolge der mißverständlichen Behandlung von *dhánu*: aus unberechtigter Rücksicht auf *dhánutar* (dessen Belege aber keine Ähnlichkeit mit denen von *dhánu* zeigen) wird für jenes die Bedeutung „Wasser, Flut“ konjiziert, was Geldner Gloss. wiederholt. Die Richtigkeit des Ansatzes der Bedeutung „Höhe“ (auch zu I 33, 4!) neu zu erweisen (zum Etymon Fick I[4] 463) unternehme ich nicht, da sicher Geldner selbst sie anerkennen wird.

vaṇá angesetzte Bedeutung „Abgrund, Tiefe" lehrt. An die Stelle von „Höhe" muß — ein derartiger Umschwung ist ja in der Geschichte der Vedainterpretation nicht singulär — Fluß, Flut mit Pischel gesetzt werden.

So nur wird X 142, 2 *pravát te Agne jánimā* klar: „die Flut, Agni, ist deine Geburtsstätte" Pi. 68 und VI 47, 4 *pīyū́ṣaṃ tisṛ́ṣu pravátsu Sómo dādhāra* „S. erhält den Saft in den drei Strömen" (der Erde, der Luft, des Himmels [cf. AV XIII 2, 28 *víśvāḥ pravátaḥ*]; anders hier Pi. 70); so die stattliche Reihe von Belegen, für die Pi. 64 ff. dieselbe Bedeutung überzeugend dargetan hat.[1])

Die Tatsache, daß die beiden Feminina *pravát* miteinander schlechterdings nichts von Haus aus gemein haben, schließt nicht aus, daß ihr äußerer Gleichklang gelegentlich zu einer gegenseitigen Annäherung führen mochte, vielleicht auch nur zu spielender Nebeneinanderstellung, vgl. AV X 10, 2. 3 *saptá pravátaḥ, saptá parāvátaḥ,* wo der erstere Ausdruck durch RV IV 19, 3. IX 54, 2 (Pi. 66) in der Bedeutung „sieben Flüsse" festgelegt ist und gleichwohl als *-vát*-Abstraktum genommen *parāvátaḥ* nach sich zieht. Wenn in AV XII 1, 2 *udvátaḥ pravátaḥ* als „Höhen und Flüsse" aufzufassen ist, so ist das eben Gesagte auch hierauf auszudehnen; Bloomfield hat „Abhänge" für *prav.* gesagt. Das Dilemma wiederholt sich bei RV VII 50, 4 *praváto niváta udvátaḥ,* wo Pi. 68 *prav.* = „Flüsse" setzt.

Mißlicher für den Interpreten als diese gelegentlichen Durchkreuzungen der beiden *pravát* sind einige Fälle, in denen wahrscheinlich nur das eine dieser zwei Homonyma dem Dichter vorschwebte, aber die Entscheidung schwierig ist, welches wir anzunehmen haben. So würde die Analogie von I 52, 5 *praváṇé sasrur ūtáyaḥ* dafür sprechen, auch in VIII 13, 17 *pravátvatībhir ūtíbhiḥ* dasjenige *pravát* zu suchen, das mit *pravaṇá* sich nahe berührt; es erscheint nur ein wenig bedenklich, von diesem aus *pra-* und *-vát* entstandenen

1) In IX 74, 7 (*Sómaḥ*) *sacate abhí pravát,* das Pi. 68 fg. durch IX 86, 8 *apā́m ūrmím sacate* erläutert, ist *abhi pravát* für *abhí pravátaḥ* gesagt.

Worte eine weitere Ableitung durch *-vatī* anzunehmen, und es liegt jedenfalls die Möglichkeit vor, auch mit dem Simplex *pravát* auszukommen (s. u.). Dieselben Erwägungen bieten sich dar bei I 181, 3 *ā́ vām rátho avánir ná pravátvān gamyāḥ* angesichts von I 119, 3 *yuvór áha pravaṇé cekite ráthaḥ*; I 118, 3 *pravádyāmanā ráthena* mahnt an mehrfach belegtes *pravátā yāti,* und auch V 31, 1 *ráthāya pravátaṃ kṛṇoti* wird vielleicht in diesem Sinne sich interpretieren lassen. Vielleicht würde mancher noch IV 31, 5 *pravátā krátūnām* daran anzuschließen geneigt sein: doch empfiehlt av. *fra-fravaite manō,* im Hinblick auf die Verwandtschaft der Begriffe *manas* und *kratu,* von Wz. *pru* auszugehen. Auch die Möglichkeit kann erwogen werden, die vorstehenden Belege auf beide *pravát* zu verteilen und etwa *pravátvant, °vatī* dem Derivat der Wz. *pru, pravádyāman* dem *prá*-Abstraktum zuzuweisen. Pi. 71 hat für das *pru*-Derivat an sämtlichen Stellen sich entschieden. Hierzu nur wenige Worte.

Pi. 71 erläutert *pravátvatībhir ūtíbhiḥ* durch *makṣuṃgamā́bhir ūtíbhiḥ* „schnelle Hilfe" und setzt ebenso *pravátvant* = „schnell", wo es Epith. des Wagens ist. Er setzt *pravát* = „schnelle Bewegung, Schnelligkeit" auch in den anderen vorstehend angeführten Belegen. Angenommen, daß dies zu Recht geschehen, möchte ich diese Bedeutung nicht mit Pi. und Geld. aus „Fluß, Flut" ableiten, sondern letzteren Bedeutungen koordinieren. Die Wz. *pru* zeigt die Bedeutung „springen, hüpfen", in *antarikṣa-, uda-prút* die Bedeutung „schwimmen, schiffen". Nehmen wir (mit Pi. 66) die Wz. *plu* hinzu, so tritt zunächst in den Nomm. *plava, plavaga, plavaṃga, plavana, plavitar* wieder die Bedeutung „springen" uns entgegen. Das Zw. *plavate* zeigt neben „schwimmen, schiffen" die Bedeutungen „in unruhige Bewegung geraten (namentlich mit *pari, vi*), sich unsicher bewegen, hin- und herschwanken, schweben, fliegen, dahineilen, stürzen". Mithin liegt kein Grund vor, das Nomen *pravát* auf die Bedeutungen „Flut, Fluß" zu beschränken, sondern es kann „unruhige Bewegung, Schwanken, Flug, Dahineilen" u. ähnl. daneben zum Bedeutungsinhalt von Haus aus gehört haben (aus ver-

wandten Sprachen vgl. ir. *lúath* [> **ploutos*] „schnell" nebst Sippe Fick[4] 2, 253). An den Stellen, wo wir unserem Worte die Bedeutung „Schnelligkeit" mit Pi. zuzuschreiben uns entschließen, werden wir mithin diese Bedeutung als primär ansehen, nicht auf dem Umwege über „Fluß" gewinnen. Das gälte auch für V 54, 9 *pravátvatīyám pṛthivī́ Marúdbhyaḥ / pravátvatī dyaúr bhavati prayádbhyaḥ,* wenn im Sinne Pi.'s (73) übersetzt würde: „in Bewegung gerät die Erde, gerät der Himmel vor dem Vordringen der Maruts", aber der vorhergehende Pāda (8[d]) lautet: *ví undanti pṛthivī́m mádhvo ándhasā* „netzen die Erde mit dem Mettrunk"[1]), und so wird *pravátvatī* mit Geldner Gloss. vielmehr als „wasserreich" [bzw. „überflutet"] zu fassen sein hier wie V 84, 1, wo dasselbe Adj. die den Boden erquickende *Pṛthivī́* charakterisiert. Hieran lassen nunmehr mit leichter Modifikation auch die zwei anderen oben zitierten Belege von *pravátvant* sich anreihen, wo Pi. die Bedeutung „schnell" (cf. „dahinschießend" bei Geldner) annimmt: VIII 13, 17 *pravátvatībhir ūtíbhiḥ* kann = „reichliche Hilfen (Erquickungen)", I 181, 3 *rátho avánir ná pravátvān* = „euer Wagen überfließend (voll) wie ein Strom" gesetzt werden, vgl. AV IV 25, 6 *arvā́g vāmásya praváto ní yacchatam* „her lenket die Ströme (= die Fülle) des Schönen", XIII 2, 33 *araṃgamā́saḥ praváto rárāṇaḥ* „willkommene Fülle (eig. „Ströme" vgl. 28 *víśvāḥ pravátaḥ*) gewährend"; dazu kann RV VII 37, 5 *sánitāsi praváto dāśúṣe cit* gezogen werden als „Ströme (von Reichtum) verleihst du jedem Frommen" (Pi. 66 setzt hier *pravátaḥ* = *apáḥ,* was an sich ebenfalls möglich ist). Vgl. noch *pluta; abhi-, pari-, sam-pluta* „überschwemmt, erfüllt", gr. *πλοῦτος,* poln. *opływity, opływający* „reichlich".

5. Zum $\bar{a}$-Dativ der a-Stämme.

Die Aufstellung vedischer $\bar{a}$-Dative, zu der, unabhängig voneinander, Aufrecht Festgruß-Boehtlingk 1 fg., und Pischel,

1) Auch bei MMüllers (SBE 32, 326) „die Erde neigt sich" bleibt V. 9 außer Zusammenhang mit 8, was freilich bei dem losen Gefüge vedischer Sätze nicht als ein Fehler bezeichnet werden kann. „Sich neigend" ist jedoch nicht anwendbar auf *pravátvatī* V 84, 1.

VStud. 1, 64 ff., gelangten, hat Oldenberg, ZDMG 63, 287 ff., einer Prüfung unterzogen, die zu völliger Ablehnung jener Annahme ihn geführt hat. Bezüglich eines Teils der in Betracht kommenden Belege möchte ich dies Ergebnis ohne weiteres unterschreiben: das gilt für die von Aufrecht angeführten *paúṃsyā* IX 111, 3, *maryā* I 6, 3, für Pischels *krāṇā́* und auch wohl *dānā́*[1]); noch eines oder das andere Beispiel mag zweifelhaft sein; aber es scheinen einige, wenn auch wenige Fälle mir zu bleiben, in denen die dativische Auffassung alle Wahrscheinlichkeit mit Fug in Anspruch nehmen kann.

In erster Linie X 10, 1 *ó cit sákhāyaṃ sakhyā́ vavṛtyām* Die dativische Interpretation kann auf viele Belege von *sakhyā́ya* sich berufen, die akkusativische bleibt daneben allerdings möglich (Old. verweist mit Recht auf I 152, 7 *ā́ vām — havyájuṣṭim — vavṛtyām*; in I 52, 1 *átyaṃ ná vā́jam* könnte aber *vā́jam* mit *átyam* durch ἓν διὰ δ. verbunden, nicht notwendig im Sinne eines Akk. des Zieles zu nehmen sein). So ist es nicht die Annahme des Akk. an sich, gegen die ich Bedenken hege, sondern die durch sie bedingte des Numerus Pluralis. Der Pl. *sakhyā́(ni)* findet sich nicht selten[2]) im RV, aber außer X 48, 9 *prá me* (Indra redet) *Nā́mī Sāpyá iṣé — bhūt, sakhyā́ kṛṇuta* nie auf singularisches Subj. bezogen: es bezeichnet entweder Freundschaft mit mehreren (*naḥ* I 178, 2. IV 10, 8. VI 61, 14 u. ö., *asmé* VII 22, 9, *sákhāyaḥ* X 71, 2, usw.) bzw. mit zweien (*vām* I 108, 5, *yuvóḥ* X 138, 2) oder eine Mehrzahl freundschaftlicher Handlungen oder Verhältnisse (was ev. mit ersterem zusammenfallen kann), vgl. etwa I 71, 10. VII 72, 2. III 58, 6. VI 47, 17 die Beziehungen der Götter zu früheren Frommen nebst VII 88, 5 *tyā́ni nau sakhyā́ — sácāvahe yát — purā́ cit.* Diesen Kategorien darf wohl nunmehr der vorhin als Ausnahme bezeichnete Singularbeleg X 48, 9 angeschlossen werden, sei es, daß

1) Zu V 52, 14 vgl. Ludwig, Neueste Arbeiten 34.

2) Von den *sakhyā́*-Belegen bei Graßmann sind dem Plural abzurechnen II 32, 2. IV 16, 20. VIII 86, 1. X 23, 7: es handelt sich hier um den Instr. Sg., abhängig von *ví yu.*

man in *sakhyā́* wiederholte Freundschaftbeweise sucht, die Namī bei mehrfachen Opfergelegenheiten von Indra erfuhr, sei es, daß Namī nicht für sich allein, sondern für seine Angehörigen und Freunde die Genossenschaft Indras erwarb. Nichts von dem ist anwendbar auf die Stelle, von der wir ausgegangen sind. Es handelt sich nicht um mehrere Personen, sondern um eine einzige, deren *sakhya* gewonnen werden soll. Und von wiederholten Betätigungen dieser einen Person kann ebenfalls kaum die Rede sein. Jedenfalls ist im zweiten Verse unseres Liedes (*ná te sákhā sakhyáṃ vaṣṭi etát*) davon nicht die Rede. Keineswegs kann ich Oldenberg zugeben, daß es heiße, Überkonsequenz in den RV hineintragen, wenn wegen des Sing. *sakhyám* in V. 2 auch *sakhyā́* in 1 für den Sing. in Anspruch genommen wird. Handelt es sich doch um einen Dialog, in dem wiederholt, wie naturgemäß, die Rede und Gegenrede mit wörtlicher Bezugnahme einander folgen. Es scheint mir, daß nur aus schwerstwiegenden Gründen *sakhyā́* anders als das ihm antwortende *sakhyám etát* gedeutet werden dürfte. Als derartiger Grund darf die Seltenheit der Form nicht gelten. Ist die Analogie des Gerundiums *abhikhyā́* (aus °*khyā́ya*) nicht schlagend, die Aufrecht ins Feld geführt hat?

In IX 7, 7 *sá Vāyúm Índram Aśvínā / sākám mádena gacchati / ráṇā yó asya dhármabhiḥ* kann *yó* auf *sá (sómaḥ)* oder auf *mádena* bezogen, *ráṇa* beiden gleich gut beigelegt werden: in beiden Fällen scheint mir die dativische Interpretation von selbst sich aufzudrängen, die instrumentalische in allen von Old. zur Wahl gestellten Formen (es sind nicht weniger als drei) schwer an Härte zu leiden, auch abgesehen von der problematischen Existenz eines Nomen *ráṇ,* die Old. selbst in den Anmerkungen zu Bedenken Anlaß gibt. Ich hege keinen Zweifel, daß Pischel das Richtige gesehen hat.

Dagegen läßt zu VIII 49 (= Vāl. 1), 3 *ā́ tvā sutā́sa índavo mádā yé* Oldenbergs nominativische Auffassung von *mádā(ḥ)* im Hinblick auf IX 63, 16 (cf. 64, 12) *prá soma arṣa — mádo yáḥ* wohl als näher liegend sich bezeichnen, wie auch sonst *máda* mit *sóma* identifiziert wird, während frei-

lich öfter beide als unterschiedlich nebeneinander gestellt werden (so auch IX 99, 3 *tám asya — mádo yáḥ,* wo *mádo yáḥ* nur als Attribut des Soma [*asya*] eingeführt, nicht diesem angeglichen ist): diese Beobachtung war es gewißlich, durch die Pischel sich bestimmt fand, auch *mádā,* als *mádāya* gefaßt, dem *sutása índavaḥ* als selbständiges Satzglied zur Seite zu stellen.

Auch zu IV 34, 1 *imám yajñám ratnadhéyópa yāta* (Anrufung der Ṛbhus) hat Old. in IV 35, 9 *yát tṛtíyaṃ sávanaṃ ratnadhéyam ákṛṇudhvam* einen guten Helfer seiner Auffassung gefunden (nur würde ich an der ersteren Stelle *ratnadhéyam* — so, als Sing., brauchen das Wort ja die Ṛbhulieder — nicht = „zum *r.* hin", sondern als Apposition zu *yajñám* fassen, wodurch die Analogie zu *sávanaṃ r.* noch genauer hervortritt). Die Aufrecht-Pischelsche Erklärung von *r.* als Dativ bleibt daneben möglich, aber sie ist nicht als zwingend anzuerkennen.

Die Zahl der Belege des *ā*-Dativs ist somit freilich klein geworden. Aber was nimmt das wunder? Ist doch das Auftreten dieser Formen von beiden Gelehrten, die uns mit ihnen bekannt machten, an das Vorangehen oder, wie Pischel hinzufügt, Folgen eines *y* als Bedingung geknüpft worden; und diese Bedingung tritt nicht so häufig auf. Die Unterdrückung des auslautenden *-ya* ist ja auch, gleich anderen Dissimilationserscheinungen, keine gesetzliche, sondern eine fakultative Maßnahme, über die ein individuelles euphonisches Empfinden, unterstützt etwa durch Rücksicht auf das Metrum, frei entscheiden konnte.

Breslau. Walter Neisser.

Der Geisterkult der buddhistischen Palaung in den hinterindischen Shanstaaten.

Klöster und Klosterleben nehmen in jeder Schilderung Birmas einen breiten Raum ein; die Norm buddhistischer Ordensregeln wird mit williger Anerkennung der durch die Religion veredelten Lebensmoral entwickelt. Aber wenn es auch der Birmane gewöhnlich nicht wahr haben will: in all den mit dem Buddhismus verknüpften Bräuchen — die man sich übrigens durchaus nicht in Erinnerung der ursprünglichen Lehrsätze Buddhas als puristisch gesiebt vorstellen möge — geht das religiöse Bedürfnis des Birmanen nicht restlos auf. Das ist der Punkt, wo es sich weist, ob der stolzen Redensart von dem so rein erhaltenen birmanischen Buddhismus nicht ein kräftiger Zweifel entgegengestellt werden muß. Wir stehen hier beim Nat-Kult, dem altererbten Geisterglauben, an den das innere Empfinden des Birmanen sich klammert und den der Mantel des Buddhismus niemals wird ganz bedecken können. Der Vorurteilslose kann auch im Okzident, in unserer allernächsten Umgebung, nach Analogien suchen.

Bei den Bergstämmen Oberbirmas, wo eine gewisse 'Hochkultur' und mit ihr der buddhistische Glaube wenn überhaupt, so erst in junger Vergangenheit Eingang gefunden haben, ist es besonders lehrreich, in das Verhältnis von offizieller Religion und Volksbrauch einen Einblick zu tun. Aus der Reihe von Beobachtungen des Geisterkults, die ich auf meinen hinterindischen Reisen machen konnte, erlaube ich mir an dieser Stelle einige Notizen aus dem Palaung-Gebiete herauszuheben.

Die Hauptmasse dieser Stämme, die Dialekt- und Trachtunterschiede in eigentliche Palaung und Pale scheiden,



wohnt in den nördlichen Shan-Staaten; den Mittelpunkt bildet der Distrikt Tawngpeng[1]) mit dem 1675 m hoch gelegenen Hauptort Namhsan. Der neue britisch-indische Zensus von 1911 (Burma, Part II [Rangoon 1912], p. 141) bringt durch Einbeziehung vorher nur schätzungsweise berücksichtigter Distrikte gerade für die Bergvölker wesentlich berichtigte Zahlen. Die statistische Aufnahme beziffert die Palaungstämme auf über 144000 Individuen, während der Zensus von 1901 kaum die Hälfte verzeichnet hatte.[2])

Die Palaung sind, wenn man den überall schwankenden mündlichen Überlieferungen Vertrauen schenken darf, seit etwa 120 Jahren dem Buddhismus gewonnen. Mit brennendem Eifer haben sie sich dem neuen Glauben verschrieben; in knapp schulreifem Alter — den Lehrer ersetzt hier weit und breit der Priester — beginnt der Knabe das obligate Klosterleben, begierig, nach wenigen Monaten der Unterweisung die gelbe Robe anzulegen und dem Klerus dann, sofern er nicht den Priesterberuf ergreift, für mehrere Jahre anzugehören. Aber darum ist die alte Geisterverehrung nicht aus dem Herzen gerissen. Der Besuch des unweit der 1865 gegründeten Palaung-Residenz Namhsan malerisch gelegenen Dorfes Saraw zeigte uns das — ich war auf der ganzen Reise von meiner Frau begleitet und unterstützt — recht augen-

1) aw hier und in den folgenden Namen englisch (wie in law) auszusprechen.

2) Die sonst einschlägige Literatur ist aus Cordier, Bibliotheca Indosinica I (Paris 1912), und aus der Orientalischen Bibliographie (sub III, 2c) unschwer zusammenzustellen. Linguistisch ist — wie immer für diese Sprachenfamilie — das Beste bei P. W. Schmidt (Abhandl. Akad. d. Wiss. München 1904) zu finden, der den Palaungsprachen die verbindende Stellung zwischen Khasi und den Mon-Khmer-Sprachen zuweist. Ethnographisches bringt der auch von Schmidt benutzte Gazetteer of Upper Burma von Sir George Scott (namentlich Part I, Vol. I, p. 483ff.; Part II, Vol. III, p. 250ff.). Die Monographie von Lowis, die ich in der Bibliothek des Superintendenten in Lashio einsah, stand mir leider für den vorliegenden Aufsatz nicht mehr zur Verfügung; dieses Heft des Ethnographical Survey of India, Burma Nr. 1 ist ganz vergriffen, vgl. jedoch auch Heft 4 derselben Serie (Rangoon 1910), p. 38f., 90—92.

fällig. Am Eingang des Ortes steht ein großer Felsblock auf einem mit Bäumchen bepflanzten umzäunten Platz; es ist die Verehrungsstätte der Geister, die wir gewohnt sind in Birma mit dem Sammelnamen Nat zu belegen; das Palaungwort dafür lautet Girrnám. Über ihre Zahl, Gestalt, Wohnstätten usw. macht man sich, soweit ich erkunden konnte, keine Vorstellung; nur vom Hauptgeist hörte ich den Namen Dā Girrlū, ihm zu Ehren findet im März ein großes Fest in Loiseng statt, einem der höchstgelegenen Punkte im Lande, nahe Tawngma. Nat-Figuren oder -Bilder sind nicht vorhanden.

Auf einer Anhöhe schräg gegenüber jenem Felsblock war unter mächtigen Bäumen im Dickicht ein Nat-Häuschen auf einem Pfosten und ein großer Schirm aus dem praktischen aber unschönen Wellblech aufgestellt, kleine Stauden versperrten den Zutritt. Öfters schon hatten wir auf unseren Ritten solche Nat-Altäre und Schirme gesehen; standen sie hoch über dem Weg am Berghang, so war unten eine Steinplatte auf einem Sockel, auf der die Vorbeiziehenden Blumen, Früchte oder Reis für die Geister niederlegten. Auch in Saraw stand ein solcher Steinaltar am Weg unterhalb des Geisterplatzes. In der Nähe erhob sich ein Holzgerüst, wie man es in Shan-Dörfern zuweilen findet; die Palaung nennen es Djang, Dorfseele, und hier rezitiert, wenn Krankheit oder Mißernte die Gemeinde heimsuchen, der Pongyi, also der buddhistische Priester, seine pāli-birmanischen Sprüche, um die unheilbringenden Dämonen zu verscheuchen.

Eine ganz eigenartige Institution nun, zu der ich nicht einmal unter den sprichwörtlich mit den zahlreichsten Nat gesegneten Kachin eine Parallele entdecken konnte, verleiht der Geisterverehrung der Palaung eine, man möchte sagen, auch durch Volksgesetze sanktionierte Stellung. Den Nat-Kult leitet nämlich ein hoher Würdenträger, dem selbst der Landesfürst (Sawbwa) durch devotesten Gruß Verehrung zollt. Man bezeichnet ihn mit dem birman. Titel Damada Sawbwa, die Palaung sagen für Damada Tāpling (= alt [wie der] Himmel), für Sawbwa Pirrmang (=berühmter Mann). Der gegenwärtige Damada Sawbwa, der zur Zeit unserer Anwesenheit (Juni 1911)

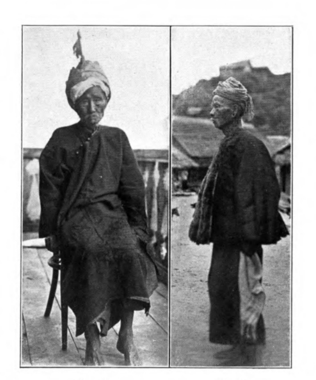


Fig. 1. Fig. 2.



Fig. 3.

100 Jahre und 4 Monate alt war, wohnt eine halbe Wegstunde östlich von Namhsan in Ngonsai, einem erst vor wenigen Jahren erbauten Dorfe auf der Straße nach Manloi. Wir suchten in Begleitung des Palaungfürsten den alten Herrn in der Abenddämmerung auf und fanden ihn in einem Holzhause neuerer Bauart auf seinem Ruhebett, über dem das königliche Rangabzeichen, der weiße Schirm, allerdings vom Rauch gebräunt, aufgespannt war. Die Fürsprache des weltlichen Machthabers bewog ihn, sein Staatsgewand, einen roten Mantel, anzulegen und auf einem Stuhl vor dem Hause sich der Kamera auszusetzen (Fig. 1). Seine gewöhnliche Tracht entspricht der der chinesischen Shan, wie man sie z. B. in dem Marktflecken Namhkam an der chinesischen Grenze sieht, und auch als Festgewand bevorzugt er, dem Zuge der Zeit folgend, einen Seidenmantel mit chinesischer Stickerei. In seinen Bewegungen war der Greis noch auffallend rüstig, und er schien auch ohne große Mühe zu begreifen, was der Sawbwa ihm über uns erzählte.

Im Staate Tawngpeng sind vier Damada Sawbwa, der bei Namhsan genießt die höchste Achtung. Die Ehe ist ihm nicht verboten; sein Amt aber ist nicht erblich, sondern geht bei seinem Tode über auf den Tinmüng (= Kreis + Land: der Mann, der rund über das Land sieht); den derzeitigen 85jährigen „Thronfolger" zeigt Fig. 2. Außer diesem gehören zu den Schülern des Damada noch der Prongmüng, Genmüng und Tūmüng. Die ganze Gemeinschaft dieser 5 Personen heißt Kirrtāpling. Stirbt aus dieser Reihe einer, so rückt der folgende nach, und als letzter Ersatzmann wird ein naher Verwandter des Verstorbenen gewählt. Zur Wahl berechtigt sind die eben genannten Würdenträger, zu denen noch zwei Assistenten, der Wailong und der Serai treten (Fig. 3). Zur Zeit war ersterer 35, letzterer 74 Jahre alt; dieser Abstand erklärt sich dadurch, daß der Wailong seinem kürzlich verstorbenen Vater im Amte gefolgt war.

Das unscheinbare kleine Dorf, das den Damada Sawbwa beherbergt, ist alljährlich der Schauplatz eines großen Natfestes, zu dem früher jeder Bewohner beisteuerte; seitdem

ein britischer Beamter die Oberaufsicht in der Verwaltung führt, ist diese Umlage abgeschafft worden, und nun bestreitet der Sawbwa die Hauptkosten. Denn zum Verzicht auf das Fest konnte und wollte man sich nicht entschließen, weil der Glaube besteht, daß damit Krankheit und schlechte Ernte heraufbeschworen werde. Der erste Festtag gehört ausschließlich den Nat, deren Einladung durch eine vom Wailong dargebrachte Spende von ein bis zwei Bündeln Blumen erfolgt. Am zweiten Tage kommen nach dem Frühstück auch die Pongyi; sie werden gespeist, und wenn die Nat auf dem Altarstein an der Bergwand neben der Landstraße dicht bei Namhsan ihre Blumen- und Reisopfer und die papierenen Nathäuschen erhalten haben, zieht die Menge nach der großen, einige Kilometer entfernten Pagode von Payagyi und legt dort kleine Pagoden aus Papier und Bambus vor dem Bronzebuddha nieder. Dieses gute Einvernehmen zwischen den beiden Kulten zeigt sich auch sonst; der Damada Sawbwa, für seine Person wie alle übrigen Palaung natürlich erklärter Buddhist, erkennt die höhere Würde der Pongyi an und lädt sie dreimal jährlich in sein Haus, um ihnen Geschenke zu überreichen.

Mit dem Buddhismus ist überall in Indochina auch anderes vorderindisches Kulturgut eingedrungen. Bei den Palaung zeigt sich ein solcher Niederschlag in einer Legende, die, wenigstens in ihrer jetzigen Form, nicht älter sein kann als die von den Shan bewirkte Einführung des Buddhismus. Die einheimische Tradition nennt nämlich als Stammeltern der Palaung Thagyā und eine Nagamā. Thagyā ist Sanskrit Śakra, der übliche Beiname des Gottes Indra, Nagamā ist eine weibliche Schlangengottheit, zu dem in ganz Indien und weit darüber hinaus verbreiteten Nāgakult gehörig.

Indra, der Stammvater der Palaung (in anderen Versionen der Sage vertritt ihn Sūrya, der Sonnengott gleicher Herkunft) behauptet auch im großen Kreis der birmanischen Nat[1]) eine

1) Vgl. hierüber das materialreiche Buch von Sir Richard Temple, The thirty-seven Nats (London 1906).

führende Stellung. Alljährlich am Neujahrsfest (April) steigt er zur Erde nieder, und sein Erscheinen bringt befruchtenden Regen und gute Ernte. Als Mo-Nat (Regengott; bei *mo* ist der Auslaut, aspirierter tönender Guttural, unterdrückt, das Wort entspricht Sanskrit *megha*) steht er nahe Pagan an der Seite der berühmten Natschaaren in Königsgestalt mit dem Donnerkeil in der Linken. In dieser Form gehört er als Fürst der 'Nat-Deva' in die Gruppe jener Nat, die unabhängig von den Geistern und Dämonen des alten Kults erst im Gefolge des Buddhismus als mehr oder minder abgewandelte Gestalten der Hindu-Mythologie ins birmanische Land verpflanzt wurden. Es ist merkwürdig, wie Indra hier die Rolle weiterspielt, zu der er schon im vedischen Pantheon erkoren gewesen war. Gern beschließe ich eben mit diesem Hinweis meinen anspruchslosen Beitrag zu Ehren Hillebrandts, der es meisterhaft verstanden hat, das Wesen Indras und der altindischen Götterwelt mit dem Lichte wissenschaftlicher Forschung zu erhellen.

München. Lucian Scherman.

Ein Beitrag
zur Modussyntax der griechischen Dialekte.

In der Gesetzessprache der Inschriften begegnet man naturgemäß recht selten einem Ausdruck des Wollens, d. h. einer Bezeichnung dafür, daß der Sprechende selbst etwas tun will. Um so interessanter ist ein Fund, der im Jahre 1909 deutschen Gelehrten bekannt geworden ist: der sog. Synoikievertrag aus dem arkadischen Orchomenos, den zuerst A. von Premerstein, Athen. Mitt. 34 (1909), 237—268, dann R. Meister, Ber. d. sächs. Ges. d. W. 1910, S. 11—26 und schließlich F. Solmsen, Inscript. Graecae, Leipzig³ 1910, Nr. 2 veröffentlicht haben. An vier Stellen dieser Inschrift, von denen sich je zwei entsprechen oder ganz decken, findet sich eine solche Bezeichnung des eigenen Wollens; von diesen soll im folgenden das in formaler wie syntaktischer Hinsicht merkwürdige *ἀψευδήων ἄν* (C. 3f. und C. 22f.) behandelt werden. Dank einer Zuschrift W. Schulzes konnte gleich von dem ersten Herausgeber die Form *ἀψευδήων* als 1. pers. sing. coni. praes. act. erklärt werden. Darf nunmehr diese Deutung der Form, die bereits von Mahlow aus der Doppelheit der vedischen Konjunktivform für das Griechische erschlossen war, als wohl allgemein angenommen und gesichert gelten, so vermißt man bis jetzt eine syntaktische Einordnung für ihre Verbindung mit der Modalpartikel; denn schwerlich kann man wohl die kurze Bemerkung W. Schulzes bei von Premerstein, S. 258: '*ἀψευδήων ἄν* ist nach der Weise homerischer Syntax als Ausdruck des Futurums zu verstehen' als eine ausreichende Erklärung ansehen. Bei dieser Sachlage erscheint es notwendig, etwas weiter auszuholen, wenn man einer Würdigung dieser Wortgruppe gerecht werden will.

Der Ausdruck ἀψευδήων ἄν bildet den Anfang des Schwures, mit dem je ein Orchomenier und ein Euaimnier für seine Gemeinde den in A und B verzeichneten Vertrag bekräftigen. Nun will man m. E. bei einer solchen Gelegenheit nicht beeiden, daß man die objektive Gewißheit besitzt, daß eine Handlung in Zukunft eintreten werde; oder auf die redende Person bezogen: man will nicht beeiden, daß man von sich erwartet oder annimmt, daß man eine Handlung ausführen werde. Man will doch wohl in einem solchen Schwure vielmehr die Aufrichtigkeit eines ernsten Bestrebens, etwas zu tun oder zu lassen, eines Bestrebens, das auf einem festen Entschlusse beruht, nachdrücklichst betonen. Und so muß in ἀψευδήων ἄν die aufrichtige Bereitschaft, den Vertrag in allen seinen Punkten treulich halten zu wollen, eidlich versprochen sein, oder mit anderen Worten: in dieser Formel liegt die entschiedenste Willensäußerung, die man abgeben kann. Zu dieser Auffassung kommt auch schon von Premerstein, indem er S. 259 über den dem ἀψευδήων ἄν genau entsprechenden Ausdruck οὐδ' ἂν ἀνισταίμαν (V. 11) sagt: „Der Optativ mit ἄν . . . dient . . . mitunter zum besonders entschiedenen Ausdruck des Willens (Kühner-Gerth II³, 1, 233)." Auch R. Meister sieht in dem Konjunktiv ἀψευδήω — er bezieht ἄν = ἀνά zu τὰν συϝοι[κί]αν — voluntative Kraft.

Zu einer solchen Auffassung der Formel stimmt die allgemein übliche Ausdrucksweise in den Eiden der Griechen. Diese bedienen sich, soweit ich sehen kann, durchaus des Futurums.[1]) Inschriftliche Belege für das Attische reichen bis in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts hinauf, z. B. CIA I, 9, V. 20ff. Aus anderen Dialekten wüßte ich nächst einer Verweisung auf Jacobsthal IF 21, Beiheft § 72 nur den Richtereid von Eresos auf Lesbos anzuführen, SGDI 281 B, V. 45 ff. = IG XII, 2, 526 c, zweite Hälfte 4. Jahrh. An literarischen Belegen nenne ich beispielsweise: Hom. ε 178 ff., κ 343 ff., *Α* 233 ff., *Κ* 330 ff. Auch in dem Eide der Frauen in Arist. Lys.,

1) Vgl. G. Hofmann, De iurandi apud Athenienses formulis. Darmstadii 1886. — W. Larfeld, Handb. d. griech. Epigr. I, 444 ff.; II, 727 ff.

V. 214—232 (Bergk[2] 1900) findet sich nur der ind. fut. Daß man es hier mit dem voluntativen Futurum zu tun hat, scheint allgemein zugestanden zu sein, vgl. Brugmann, Griech. Gramm.[3], § 551, 1; eine Stütze erhält diese Annahme aus den Stellen, an denen dieser ind. fut. mit der Prohibitivpartikel *μή* verbunden ist, so im Schwure Hektors *K* 330: '(*ἴστω νῦν Ζεὺς αὐτός*) . . . *μή* . . . *ἐποχήσεται*' und Arist. Eccl. 1000: (*μὰ τὴν Ἀφροδίτην* . . .) *μὴ 'γώ σ' ἀφήσω.*[1]) Alle diese Stellen unterscheiden sich, wenn man von der psychologischen Grundlage ausgeht, in nichts von den entsprechenden Formeln des arkadischen Eides, und so schiene diese Frage erledigt, wenn nicht eine voluntative Bedeutung des coni. + *κεν*(*ἄν*) der herrschenden Ansicht über die Verbindung dieses Modus mit der Modalpartikel stracks zuwiderliefe. Diese geht nämlich dahin, daß im Gegensatze zum prospektiven Konjunktiv, der in den allermeisten Fällen die Modalpartikel bei sich führe, der voluntative eine Verbindung mit ihr niemals eingehe.[2]) Um diese Theorie gegenüber dem ark. *ἀψευδήων ἄν* zu retten, könnte man einwenden, daß es in einer ziemlich jungen Inschrift stehe (3. Jahrh. v. Chr.). Entgegen diesem Einwurfe will ich im folgenden wahrscheinlich zu machen suchen, daß das Arkadische in dieser Urkunde mit der alten Form auch ein altererbtes syntaktisches Gebilde bewahrt hat.

Für diese Untersuchung kommt natürlich nur die 1. pers. sing. des Konjunktivs mit *κεν*(*ἄν*) in Betracht; denn einmal entspricht nur diese der Formel *ἀψευδήων ἄν* vollständig, sodann hat es mit dieser Person eine besondere Bewandtnis. Während nämlich ein '*καὶ δέ κέ τοι εἴπῃσιν*' (*δ* 391) bedeutet:

1) Vgl. W. Bäumlein, Untersuchungen ü. d. griech. Partikeln. Stuttgart 1861. S. 287. — C. Hentze, Die Entw. d. Funktionen d. Part. *μή* i. d. hom. Ged. BB 28, 231.

2) Vgl. die Literatur bei K. Koppin, Beitr. z. Entw. u. Würdigung d. Ideen ü. d. Grundbedeutungen d. griech. Modi I. Wismar 1877. S. 27, Fußnote. Dazu: W. Gardner Hale in Class. Rev. 8, 166 f.; Ders., Stud. in Class. Phil. vol. I (1894). S.-A. S. 10; ferner de Cou in Trans. of Am. Phil. Ass. 26 (1895), Proceed. S. 51; endlich Kühner-Gerth II[3], 1, § 394, 1. — Anfänge eines Gegensatzes bei C. Thiemann, Grundzüge d. hom. Modussyntax. Berlin 1881. S. 2f.

'ich nehme an, erwarte, daß er dir sagen wird', bezeichnet ein '*Ἀρήια τεύχεα δύω*' (*Z* 340): 'ich selbst will die kriegerische Rüstung anlegen'; das will sagen: während in den anderen Personen der Träger des in der Modusform liegenden Willens oder der Erwartung und der Träger der im Verbalstamm ruhenden Handlung verschiedene Personen sind, decken sich diese in der 1. pers. sing.[1]) Derselben Anschauung über die Modusformen waren schon die alten Grammatiker, indem sie diese *διαθέσεις ψυχῆς* nannten, so Choiroboscos in Bekk. Anecd. III, S. 1275. Es ist daher von vornherein zu verwerfen, wenn moderne Interpreten, um die alte Lehre vom coni. + *κεν* (*ἄν*) zu halten, der Bedeutung des Modus eine fremde Erwartung unterschieben und Fälle, die in ihr Schema sich nicht fügen wollen, übersetzen: 'die Umstände lassen es erwarten, daß ich . . .'.[2]) Hier möchte ich gleich einen anderen Verlegenheitsausweg abweisen, den derjenige gehen mußte, der unbedingt jeden coni. + *κεν* (*ἄν*) prospektiv fassen will. Hale (Stud. in Class. Phil. vol. I. S.-A. S. 14 f.) schuf sich zu diesem Zwecke eine Unterabteilung des 'anticipatorischen' (d. h. prospektiven) Konjunktivs, den er 'Virtual Resolve' überschreibt. Ich möchte nur fragen: gehört ein Ausdruck, der 'seinem inneren Wesen nach ein Entschluß' ist, nicht vielmehr zum voluntativen Konjunktiv?

So hat man die Bahn frei, um Konjunktive besagter Art unbefangen auf ihre tatsächliche Bedeutung untersuchen zu können. Es scheint mir jedoch notwendig zu sein, zuvor noch auf einen gewichtigen Umstand in unserer Muttersprache hinzuweisen. Wir verwenden nämlich in der Umgangssprache fast ausschließlich das Präsens, um eine zukünftige Handlung zu bezeichnen, z. B. ich hole dich morgen ab. Liegt das Bedürfnis vor, die Zukunft besonders auszudrücken, so wählen wir eine Umschreibung mit 'wollen', z. B. ich will kommen.

1) Vgl. z. B. Delbrück, Synt. Forsch. 1, 13. — Kühner-Gerth II³, 1, § 390.

2) So z. B. C. Mutzbauer, Die Grundbedtg. d. Konj. u. Opt. usw. Leipzig 1908. S. 17—19. — R. Methner, Die Grundbedtgn. u. Gebrauchstypen d. Modi im Griech. Bromberg 1908. S. 27 ff.

Die Schriftsprache dagegen gebraucht in diesem Falle das Hilfsverb 'werden', vgl. L. Sütterlin, Die deutsche Spr. d. Gegenwart. Leipzig[3] 1910. S. 229 f. Dieser unterschiedliche Gebrauch in Umgangs- und Schriftsprache scheint mir zu einer Verwirrung der Begriffe geführt zu haben; denn m. E. fühlen wir sowohl in 'wollen' nicht mehr eine reine Willensäußerung, wie auch nicht mehr in 'werden' einen reinen Ausdruck der Zukunft. Man wird also bei einer Untersuchung darüber, ob an einer Stelle der Wille oder eine bloße zukünftige Handlung ausgedrückt ist oder werden soll, besser eine Übersetzung mit diesen Hilfsverben vermeiden und zu längeren Umschreibungen seine Zuflucht nehmen, und das um so mehr, als die Annahme berechtigt erscheint, daß diese Unsicherheit in unserem Sprachgefühl eine unrichtige Auffassung mancher Stelle begünstigt hat.

Wir finden einen selbständigen Konjunktiv der 1. pers. sing. in Verbindung mit *κεν* in den homerischen Epen an folgenden Stellen:

1. *Α* 137 ff.:
   εἰ δέ κε μὴ δώωσιν, ἐγὼ δέ κεν αὐτὸς ἕλωμαι
   ἢ τεὸν ἢ Αἴαντος ἰὼν γέρας, ἢ Ὀδυσῆος
   ἄξω ἑλών· ὁ δέ κεν κεχολώσεται, ὅν κεν ἵκωμαι.

2. *Α* 324 f. (Parallelstelle):
   εἰ δέ κε μὴ δώῃσιν, ἐγὼ δέ κεν αὐτὸς ἕλωμαι
   ἐλθὼν σὺν πλεόνεσσι· τό οἱ καὶ ῥίγιον ἔσται.

3. *Α* 183 ff.:
   τὴν μὲν ἐγὼ σὺν νηΐ τ' ἐμῇ καὶ ἐμοῖς ἑτάροισιν
   πέμψω, ἐγὼ δέ κ' ἄγω Βρισηΐδα καλλιπάρῃον
   αὐτὸς ἰὼν κλισίηνδε, τὸ σὸν γέρας, ὄφρ' ἐὺ εἰδῇς,
   ὅσσον φέρτερός εἰμι σέθεν κτλ.

4. *Ξ* 234 ff.:
   ἠμὲν δή ποτ' ἐμὸν ἔπος ἔκλυες, ἠδ' ἔτι καὶ νῦν
   πείθευ· ἐγὼ δέ κέ τοι ἰδέω χάριν ἤματα πάντα.

5. *Π* 129:
   δύσεο τεύχεα θᾶσσον, ἐγὼ δέ κε λαὸν ἀγείρω.

6. Ψ 558 f.:

Ἀντίλοχ', εἰ μὲν δή με κελεύεις οἴκοθεν ἄλλο
Εὐμήλῳ ἐπιδοῦναι, ἐγὼ δέ κε καὶ τὸ τελέσσω.

7. ρ 417 f.:

τῷ σε χρὴ δόμεναι καὶ λώιον ἠέ περ ἄλλοι
σίτου· ἐγὼ δέ κέ σε κλείω κατ' ἀπείρονα γαῖαν.

Von diesen sieben Stellen gehören 1. und 3. jenem Kriegsrate des 1. Buches der Ilias an, der sich im ganzen als eine erregte Auseinandersetzung zwischen Agamemnon und Achill darstellt. Agamemnon ist zwar infolge Kalchas' Ausspruch sogleich bereit (*ἐθέλω* V. 116), Chryseis aus Rücksicht auf das Volkswohl freizugeben. Aber ebenso fest steht von Anfang an sein Entschluß, einen sofortigen Ersatz zu verlangen (*γέρας αὐτίχ' ἑτοιμάσατε* V. 118), weil er nur ein solches Verhalten mit seiner königlichen Würde für vereinbar hält (V. 118 f.). Auch Achill gesteht ihm, wenn er sich auch des Vorwurfs der Habgier nicht enthalten kann, einen vollgültigen Ersatz zu, glaubt ihn aber erst später leisten zu können. Doch der Oberführer besteht auf dem *αὐτίκα*, und da verfügbare Objekte nicht vorhanden sind, will er sich, falls man seinem Willen nicht freiwillig nachkommt, das *γέρας* des Achill, Aias oder Odysseus selber holen. Aus dem gleichen Festhalten an dem einmal gefaßten Entschlusse sind auch die Worte V. 184: '*ἐγὼ δέ κ' ἄγω Βρισηίδα*' geboren, nur daß sich hier infolge seiner Empörung über Achills Aufkündigung der Heeresfolge seine Absicht auf dessen Ehrengabe konzentriert hat. Eine letzte Verlautbarung findet diese Entschlossenheit in dem Auftrage an den Peliden, den er V. 322—325 seinen Herolden anvertraut: '*ἐγὼ δέ κεν αὐτὸς ἕλωμαι*', und dieser Botschaft folgt sogleich die Tat. Eine fortlaufende Kette folgerichtiger Äußerungen und Handlungen offenbart hier eine Entschlossenheit, die von dem festen Willen zur Tat getragen wird. Wenn man nun zugibt, daß neue Gebrauchsweisen eines sprachlichen Ausdrucks dadurch geschaffen werden, daß der Zusammenhang des Satzes ihm die neue Bedeutung verleiht[1]), so wird man

1) E. P. Morris, On Principles and Methods in Latin Syntax. New York and London 1902. S. 80.

sich nicht scheuen, an diesen Stellen den Konjunktiv trotz seiner Verbindung mit der Modalpartikel als entschiedenen Ausdruck des Willens, d. h. voluntativ zu fassen.

Diese Deutung findet aber weitere Stützen. Einmal steht es fest, daß Agamemnon selbst seine Worte als einen entschiedenen Ausdruck seines Willens aufgefaßt wissen will; denn V. 181 sagt er als Einleitung zu den genannten Worten: '*ἀπειλήσω δέ τοι ὧδε*'; drohen aber kann man, wenigstens wenn man Erfolg damit erzielen will, nur in der entschiedensten Ausdrucksform, nicht aber, indem man das Kommende als seine bloße Erwartung hinstellt. Sodann wird die Entschiedenheit der Ausdrücke durch die Wirkung bewiesen, die sie bei dem nächstbeteiligten Achill auslösen. Dieser antwortet auf Agamemnons Drohung, sich eine der schon vergebenen Ehrengaben zu holen, mit der Verweigerung der Heeresfolge; des Atriden Ankündigung, sich Briseis zu nehmen, reißt ihm das Schwert aus der Scheide. Eine solche Handlungsweise ist nur dann zu begreifen, wenn die Worte des Oberfeldherrn als Äußerung einer festen Entschlossenheit gemeint und von Achill verstanden wurden; sonst läge eine Verzeichnung des Dichters vor, die komisch wirken müßte. Aber der Dichter selbst nennt ja V. 326 dieses '*ἐγὼ δέ κεν αὐτὸς ἕλωμαι*' einen *κρατερὸν μῦθον*, das wohl kaum auf einen bloß prospektiven Ausdruck paßt.

Zu diesen inneren Gründen kommen einige äußere Momente als Stützen für die voluntative Auffassung der Stellen hinzu. In *A* 137 ff. steht in Parallele mit dem coni. + *κεν* das Futurum *ἄξω*,[1]) das man unmöglich als reines Tempus mit dem Ausdrucke der Gewißheit verstehen kann. Denn dann würde Agamemnon den Gedanken, sich des Odysseus' Ehrengabe holen zu lassen, gegenüber der Absicht auf Achills oder Aias' *γέρας* als sicherer hinstellen. Dazu liegt aber kein Grund vor, auch zeigen die folgenden Worte: '*ὁ δέ κεν κεχολώσεται, ὅν κεν ἵκωμαι*' deutlich, daß er einen bestimmten Helden nicht

1) Die alten Versuche, V. 139 zu athetieren, sind neuerdings von Ameis-Hentze, Anhang z. Stelle, zurückgewiesen worden.

im Sinne hat, sondern nur beispielsweise einige Namen, die ihm gerade in den Sinn kamen, herausgegriffen hat. Wir müssen also *ἄξω* als Futurum mit voluntativer Kraft nehmen, und so muß auch '*ἐγὼ δέ κεν αὐτὸς ἕλωμαι*', das mit *ἄξω* durch *ἤ* verbunden ist, denselben Sinn haben.

Auch in der Nachbarschaft von V. 184: '*ἐγὼ δέ κ' ἄγω*' findet sich ein Futurum: *πέμψω*. Die größere Entschiedenheit, die in dem reinen Futurum gegenüber dem volitiven Konjunktiv liegt, ist hier gut am Platze. Denn die Entsendung der Chryseis, die in *πέμψω* zum Ausdruck kommt, ist für Agamemnon, wie bereits gezeigt, von Anfang an eine so abgemachte Sache, daß er, zumal die Verwirklichung hier ganz und nur in seiner Macht liegt, in dem rein zeitlichen Futurum, dem Ausdruck der Gewißheit, von ihr redet. Dieser Gewißheit der Entsendung ist die Festigkeit des Entschlusses '*ἐγὼ δέ κ' ἄγω*' in der Verknüpfung mit *μέν-δέ* aufs glücklichste in Parallele gesetzt.

In A 325 endlich folgt dem Konjunktiv ein ind. fut. nach. Auch hier ergibt sich bei volitiver Deutung des Modus eine einheitliche psychologische Grundlage des Ganzen: der feste Entschluß, sich Briseis zu holen, läßt dessen Verwirklichung in der Zukunft vor Agamemnons Seele so lebendig erstehen, daß er über die Folge, welche die Ausführung dieser fest gewollten Handlung mit sich bringt, im reinen Futurum sein Urteil abgibt: '*τό οἱ καὶ ῥίγιον ἔσται*'.

Man sieht also: die psychologische Verfassung des redenden Agamemnon, die Folgerichtigkeit des handelnden Achill und der reflektierende Dichter, wie die verbale Nachbarschaft des coni. + *κεν* lassen an diesen drei Stellen eine 'bloße Annahme des Redenden mit der Aussicht auf Verwirklichung der im Verbalstamm liegenden Handlung' nicht zu; der Konjunktiv besitzt vielmehr trotz seiner Verbindung mit der Modalpartikel voluntative Kraft.

Ich wende mich nunmehr zu den anderen Stellen. In Ξ 234 f. bittet Hera den Hypnos, ihrem Wunsche Gehör zu schenken; um ihn bereitwilliger zu stimmen, verheißt sie ihm in den Worten: '*ἐγὼ δέ κέ τοι ἰδέω χάριν ἤματα πάντα*'

ewigen Dank, dem sie in V. 238: 'δῶρα δώσω' und V. 267 f.: 'ἐγὼ δέ κέ τοι Χαρίτων μίαν ὁπλοτεράων | δώσω' greifbarere Gestalt gibt. Wenn sich Hera irgend welchen Erfolg von ihren Lockungen versprechen will, muß sie diese natürlich in der bindendsten Ausdrucksform abgeben, und selbst diese genügt ja dem mißtrauischen Hypnos nicht: er verlangt V. 271 ff. eine eidliche Bekräftigung dieser Bereitwilligkeit, die ihm auch V. 277 gegeben wird. Genau so steht es um ϱ 417 f. Der Bettler Odysseus meint zu Antinoos: „Du, als βασιλεύς, mußt (χρή) reichlicher geben als andere.“ Zum Lohne dafür kann er natürlich nur die ernste Bereitwilligkeit erklären, den Geber weithin zu rühmen. Wenn er aber einen solchen Dank nur in Aussicht stellen wollte, würde sich, zumal da es sich um einen Bettler handelt, eine geschmacklose Karikatur ergeben. So sicher in dieser ganzen Stelle für den Lesenden eine überaus feine Ironie liegt, so gewiß ist es auch, daß eine solche Wirkung auf die Beteiligten vom Redenden nicht beabsichtigt ist.

Ähnlich ist in *Π* 129 die Willensäußerung Achills, Patroklos solle sich schnell die Rüstung anlegen (Imperativ δύσεο), mit seinem eigenen Wollen, sein Heervolk antreten zu lassen (coni. + κεν), in Parallele gesetzt. Entspringen doch beide Äußerungen dem gleichen Entschlusse, den bedrängten Achäern zu helfen. Wie dürftig würde sich aber hier eine Erklärung ausnehmen: 'ich erwarte oder nehme von mir an, daß ich indessen das Heervolk antreten lasse'. Selbst eine 'fremde Erwartung' würde über den mangelnden Sinn nicht hinweghelfen: 'es ist zu erwarten, daß ich sammle'. Es liegt vielmehr dem 'ἐγὼ δέ κε λαὸν ἀγείρω' ein Entschluß zugrunde, der V. 155 auch ausgeführt wird. Ebenso entspricht an der letzten Stelle (*Ψ* 558) der Aufforderung, die in κελεύεις liegt, V. 559 der Ausdruck des eigenen Entschlusses 'ἐγὼ δέ κε καὶ τὸ τελέσσω'; aufgenommen wird er in V. 560 durch das voluntative Futurum δώσω, dem in V. 563 die Verwirklichung des Entschlusses folgt.

Faßt man den bisherigen Befund zusammen, so ergibt sich folgendes. An allen Stellen ruht in der Psyche des

Redenden ein Entschluß; aus ihm erwächst eine zielbewußte Entschlossenheit. Abstufungen ergeben sich leicht aus dem Grade, in dem diese Willensbereitschaft vorhanden ist. Zum Ausdruck gebracht werden sie lediglich durch den Ton der lebendigen Rede. Betrachtet man dagegen einen Konjunktiv, der offensichtlich prospektiv ist, z. B. A 262:

οὐ γάρ πω τοίους ἴδον ἀνέρας οὐδὲ ἴδωμαι,

die bekannten Worte Nestors, der den Streit der Fürsten schlichten will, so sieht man deutlich den Unterschied: es fehlt ein Entschluß des Redenden, es kann daher auch keine Willensbereitschaft erwachsen. Der Redende stellt es vielmehr als eine bloße Annahme hin, daß er solche Männer wie Peirithoos usw. nicht mehr sehen werde, eine Möglichkeit, die er allerdings für ausgeschlossen hält. Das unterscheidende Merkmal zwischen voluntativem und prospektivem Konjunktiv liegt also nicht in dem Fehlen oder Vorhandensein der Modalpartikel, sondern in dem Vorhandensein oder Fehlen eines Entschlusses in der Seele des Redenden.

Dieses Ergebnis soll gleich Anwendung finden bei den Stellen, wo die 1. pers. sing. coni. mit *ἄν* erscheint; diese Stellen finden sich:

1. a) *B.* 488: *πληθὺν δ᾽ οὐκ ἂν ἐγώ μυθήσομαι οὐδ᾽ ὀνομήνω.*
   b) *δ* 240: *πάντα μὲν οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ᾽ ὀνομήνω.*
   c) *λ* 328: *πάσας δ᾽ οὐκ κτλ.* wie oben.
   d) *λ* 517: *πάντας δ᾽ οὐκ κτλ.* wie oben.
2. *ι* 17ff.: *ἐγὼ δ᾽ ἂν* ... | *ὑμῖν ξεῖνος ἔω* ...

Hiervon sind die unter 1. angeführten Belege bis auf das Anfangswort gleich und negativ, nur 2. ist positiv. An dieser Stelle hat Odysseus seine Erzählungen bei den Phaiaken begonnen; eben hat er angekündigt, zunächst seinen Namen nennen zu wollen, nun bringt er seinen Willen zum Ausdruck, ihnen auch in der Ferne ein Gastfreund zu sein, d. h. daheim ihre Gastfreundschaft zu vergelten. Wie unhöflich aber müßte er erscheinen, wenn er die Verwirklichung dieses Versprechens nur in Aussicht stellen wollte! Ebenso liegt an den vier in sich verwandten Stellen der Entschluß zugrunde, nicht alle Einzelheiten (*πάντα, πληθύν κτλ.*) aufzählen zu wollen, ein

Entschluß, den der Redende im folgenden auch stets durchführt. Hierbei gibt die Negation *οὐ, οὐδέ* zu keinerlei Bedenken Anlaß. Es soll ja nicht die Handlung eines anderen abgewehrt werden; es wird vielmehr lediglich das Vorhandensein einer Absicht des Redenden, etwas zu tun, in Abrede gestellt; es ist die Form der praeteritio: 'ich habe nicht die Absicht, Euch alle Kämpfe des Odysseus zu erzählen oder einzeln zu nennen'.

So glaube ich jedem, der der Überzeugung ist, daß 'Hypothesen keine Tatsachen und Abstraktionen keine Dinge sind' (Delbrück, N. J. IX [1902], 336), wahrscheinlich gemacht zu haben, daß an den behandelten Homerstellen der Zusammenhang den coni. + *κεν* (*ἄν*) als Ausdruck des entschiedenen Willens erscheinen läßt. Die folgenden Ausführungen sollen noch zu zeigen versuchen, daß dieser Typus in einer früheren Sprachperiode des Griechischen in größerem Umfange verwendet worden sein muß.

Ein Rest eines ausgedehnteren Gebrauches dieses Typus scheinen nämlich jene Sätze mit *αἴ* (*εἴ*) *κε* zu sein, die man als 'absolut' gebraucht hinstellt, d. h. als Bedingungssätze, denen die Apodosis fehlt. Gemeiniglich pflegte man den 'fehlenden' Nachsatz mehr oder minder glücklich aus dem Zusammenhange zu ergänzen. Seit Lange (de formula *εἰ δ' ἄγε* S. 5 ff.) ist wohl die Unzulässigkeit der Annahme solcher Ellipsen zur Erklärung sprachlicher Erscheinungen anerkannt, und so kommt Mutzbauer S. 28 ff. zu dem Schlusse, daß solche absoluten Sätze mit *αἴ* (*εἴ*) *κε*, wie sie sich *B* 72 (*αἴ κε*), *Φ* 567, *X* 111, *φ* 260 (*εἴ κε*) finden, als Aufforderungssätze mit der auffordernden Partikel *εἰ* zu verstehen seien, vgl. L. Lange, Part. *εἰ*, S. 113 ff. Ich halte diese Erklärung für äußerst glücklich, ohne mich im einzelnen mit Mutzbauers Ausführungen einverstanden zu erklären; aber darin scheint er mir recht zu haben, daß nur bei einer solchen Auffassung die genannten Stellen einen befriedigenden Sinn ergeben, den alle anderen Erklärungsversuche vermissen lassen. Damit würde man weitere Beispiele dafür haben, daß in der Formel coni. + *κεν* (*ἄν*) ein fester Wille zum Ausdruck gelangt.

Die Zahl der Belege für diesen Gebrauchstypus läßt sich aber noch mehr erweitern. Schon Delbrück, Synt. Forsch. 1, 85, hat darauf aufmerksam gemacht, daß ein 'wollender' Konjunktiv mit der Modalpartikel sich sehr häufig in den homerischen Relativsätzen zeige, und seine reichhaltige Beispielsammlung S. 130f. für die posteriorischen, S. 139 bis 147 für die priorischen Relativsätze beweist das. Auch Hale (Stud. in Class. Phil. I., S.-A. S. 23ff.) führt Relativsätze mit einem coni. + κε als 'Clauses of Plan (Purpose)' an, und S. 30 zieht er aus seiner Untersuchung den Schluß, 'that the relative clauses (also) must have begun with the volitive'. Unter diesen Umständen glaube ich den Schluß ziehen zu müssen, daß der voluntative Gebrauch von coni. + κεν (ἄν) in vorhomerischer Zeit ein ziemlich umfangreicher gewesen ist; er zeigt sich in der homerischen Sprachperiode in ausgedehnterem Maße nur noch in den Relativsätzen erhalten, während der Gebrauch in der Unabhängigkeit in dieser Epoche schon im Schwinden begriffen ist, um schließlich in nachhomerischer Zeit bis auf dialektische Überreste ziemlich ganz zu schwinden. Die Ursache dieser Erscheinung liegt wohl in einem weiteren Umsichgreifen des voluntativen Futurums, das man z. B. *A* 138 ff. in engster Verbindung (ἤ—ἤ) mit dem coni. + κεν sieht. Zwar besaß schon das si̯o-Futurum aus einer vorurgriechischen Sprachperiode den voluntativen Charakter, wie der gleiche Gebrauch des vedischen Futurums und besonders seines Partizipiums beweist, vgl. Delbrück, Altind. Synt. § 167. J. S. Speyer, Vedische und Sanskritsyntax § 197. Aber es mußte zu einer Zeit, als die kurzvokalischen Konjunktive des s-Aoristes, die voluntative Bedeutung annehmen konnten, Eingang in das Paradigma des Futurums fanden, eine Steigerung in seiner Verwendbarkeit als voluntatives Futurum herbeigeführt werden.

So hat das ark. ἀψευδήων ἄν, das nur voluntativ verstanden werden kann, Veranlassung gegeben, eine alte Theorie fallen zu lassen und in den behandelten und genannten Homerstellen dieselbe Verwendung des coni. + κεν (ἄν) wiederzufinden. Anderseits beweist dieser Gebrauch in homerischer Zeit, wenn

man ihn auch hier in der Unabhängigkeit bereits im Schwinden sieht, daß das Arkadische in diesem syntaktischen Gebilde eine alte, ausgedehntere Gebrauchsweise bewahrt hat. Diese Tatsache aber wirft neues Licht auf die Frage nach den Grundbedeutungen der Modi und der mit ihnen verbundenen Partikeln *κεν*, *κε*, *κα* und *ἄν*, und es erhebt sich die Forderung, diese Untersuchung von neuem aufzunehmen, eine Untersuchung, die der Verfasser auf der breiten Grundlage aller griechischen Dialekte, soweit sie sich inschriftlich und literarisch erhalten finden, zu führen im Begriff ist.

Jena. Friedrich Slotty.

Namensgebung und Wiedergeburtsglaube bei Nordgermanen und Lappen.

Bei den Nordgermanen tritt in der Wikingerzeit neben den älteren Bräuchen der Namensgebung die Sitte auf, Kinder nach verstorbenen Verwandten zu benennen. Dafür, daß der Name des verstorbenen Vaters gewählt wird, hat Storm Beispiele gesammelt (Arkiv för nordisk filologi IX, 213 ff). Doch auch nach anderen Angehörigen werden Kinder benannt. So erhalten nach der Gíslasaga (Kap. II, 3, Altnordische Sagabibliothek 10) Þorbjǫrns Söhne die Namen Gísli und Ari nach den beiden Brüdern des Vaters, die kurz vorher gefallen sind (Kap. I, 10. 18). So bittet nach der Svarfdoelasaga (Kap. V, Íslenzkar Fornsǫgur Bd. 3) der sterbende Þórolfr seinen Bruder, dieser möge seinem Sohne den Namen Þórolfr geben. Und in den Grimnismál trägt Agnarr den Namen von seines Vaters Bruder, den dieser beseitigt hat, wie ebenso nach der Hervararsaga (Kap. 15 ff.), die vielleicht für die begleitende Prosa der Grimn. das Vorbild geliefert hat, der Brudermörder Heiðrekr seinen Sohn Angantýr nach dem Getöteten benennt. Auch nach den verstorbenen Geschwistern von Großeltern werden Kinder benannt: so in der Vatnsdoelasaga (Kap. XIII, S. 23) Jǫkull nach dem Bruder seiner Großmutter (vgl. ebenda III, S. 7 ff.) und nach der Laxdoelasaga (Kap. XIII, 18, Sagabibliothek 4) Óláfr pái nach dem Mutterbruder seines Vaters Hǫskuldr (Kap. V, 1. 10. 11). In diesem letzten Falle wird ausdrücklich gesagt, daß Hǫskuldr dem Knaben diesen Namen gab, „weil Óláfr feilan, sein Mutterbruder, kurz vorher gestorben war". Ganz entsprechend wie die Namen wurden bei den Nordländern auch Beinamen vererbt (Kahle, Arkiv XXVI, 144 ff.).

Wie Þórolfr (Svarfdoelasaga a. a. O.) selbst darum bittet, seinen Namen weiter zu übertragen, so wünscht auch in der Vatnsdoelasaga (Kap. VI, S. 12) der Jarl Ingimundr, daß sein Schwiegersohn Þorsteinn künftig seinen Sohn nach ihm benennen möge. Der Sterbende scheint also selbst ein Interesse an der Weiterübertragung seines Namens gehabt zu haben, wie denn auch der erwähnte Jǫkull ausspricht, er erwarte für sich selbst Nutzen davon, wenn der Sohn oder Enkel seiner Schwester nach ihm benannt werde. Noch anschaulicher kommt diese Vorstellung zum Ausdruck, wenn in dem märchenhaften Þorsteins þáttr oxafóts (Kap. VI, Fornmannasǫgur 3) Þorsteinn von einem Toten, dessen Grabhügel er im Traume besucht, gebeten wird, seinem Sohne den Namen des Toten zu geben, damit dieser „unter die Taufe komme". Hier soll also die Seele des verstorbenen Heiden Nutzen davon haben, wenn ein Kind, das seinen Namen erhält, getauft wird. Damit ist angedeutet, daß die Seele des Toten selbst in dem Kinde wiederauflebt, das seinen Namen trägt.[1])

Die Vorstellung von der Wiedergeburt Toter ist tatsächlich bei den Nordgermanen lebendig gewesen. Nach der Sturlungasaga (Kopenhagen 1817, Bd. II, 77. 269) meinten die isländischen Bauern, daß in der Gestalt des Þorgils skarði ihnen ihr früherer Führer Kolbeinn „zurückgekommen und wiedergeboren" sei. In der Gautrekssaga (Kap. VII, Fornaldarsǫgur 3) wird Starkaðr, der Enkel eines Riesen gleichen Namens, als „wiedergeborner Riese" bezeichnet; und in der Sigurðarkviða in skamma Str. 45 wünscht Hǫgni, Brynhildr möge niemals wiedergeboren werden. Die Traditionen der Heldensage berichten auch von Helgi, daß er wiedergeboren sei: nach dem Prosaabschnitt, der die Helgakviða Hundingsbana II beschließt, sind Helgi und Sigrún in einem anderen Helgi und seiner Geliebten neu aufgelebt, und die Schlußbemerkung zur

1) Die behandelte Sitte der Namensgebung ist schon öfters mit dem Wiedergeburtsglauben in Zusammenhang gebracht worden. Man vergleiche die bei H. Naumann, Altnordische Namensstudien, Berlin 1912, S. 164, Fußnote 3 angeführte Literatur. N.s. eigene Ausführungen sind nach dem Obigen mehrfach zu berichtigen.

Helgakviða Hjǫrvarðssonar berichtet Entsprechendes von Helgi und Sváva. An der erstgenannten Stelle wird ausdrücklich gesagt: „In der Heidenzeit herrschte der Glaube, daß Leute wiedergeboren würden, jetzt aber nennt man das einen Aberglauben alter Weiber.“ Als ein dem Verfasser nicht unbekannter Ketzerglaube wird auch in den Postulasǫgur (herausg. von Unger, S. 488) die Vorstellung bezeichnet, daß Seelen in verschiedenen Leibern wiederkehren.

In den Berichten über Starkaðr und Helgi trägt der Wiedergeborne seinen früheren Namen. Daß dies für den Volksglauben wichtig war, lehrt eine sagenhafte Tradition, nach der in der Gestalt Óláfr des Heiligen ein früherer norwegischer Kleinkönig Óláfr Geirstaðaálfr wiederaufgelebt sei. Verschiedene Handschriften der ausführlichen Óláfssaga hins helga (Fornmannasǫgur IV, Kap. 63; Flateyjarbók II, S. 135) erzählen, Óláfr sei einst zu dem Grabhügel des verstorbenen Königs gekommen. Da habe ihn einer seiner Freunde gefragt: „Sage mir, ob du hier begraben gewesen bist?“ Der streng christliche König weist es entrüstet von sich, daß seine Seele in zwei irdischen Leibern gewohnt habe, und als der Freund meint, man erzähle sich, der König habe selbst einmal an dieser Stätte gesagt: „Es gab eine Zeit, da ich hier war, und von hier bin ich gekommen“, da erklärt Óláfr das für eine Unwahrheit und reitet eiligst davon. Auf literarisch vielleicht noch ältere Quellen geht die sagenhafte Vorgeschichte dieser Erzählung zurück: nach ihr gibt der verstorbene Geirstaðaálfr selbst vor der Geburt Óláfr des Heiligen den Auftrag, man solle dem Kinde seinen Namen geben und ihm ein Messer und einen Ring überreichen, die man aus seinem, des Toten, Grabhügel holen solle.[1]) Wenn hier Óláfr einem Gefolgsmann des Königs im Traume erscheint und um Erneuerung seines Namens bittet, so erinnert das an einen noch jetzt im Norden lebendigen Glauben. Nach Storm (a. a. O. S. 217) herrscht in verschie-

1) Für die Beurteilung der hierhergehörigen Texte verweise ich auf meine Schrift: Untersuchungen über Totenkult und Óðinnverehrung, Germanistische Abhandlungen 37, Breslau 1911, Exkurs I.

denen norwegischen Gegenden die Sitte, Kinder nach verstorbenen Verwandten zu benennen, die der Mutter vor der Geburt im Traume erschienen sind. Auch auf Island gibt man den Kindern noch Namen Verstorbener, die sich der Mutter im Traume zeigen, und man meint, daß man dadurch dem Kinde Glück und langes Leben verschaffe (J. Jónasson, Maal og Minne 1911, S. 378).

Man scheint auch geglaubt zu haben, daß zusammen mit der Seele des Toten noch etwas weiteres auf den neuen Menschen übergehe. Nach der angeführten Stelle der Svarfdoelasaga will Þórolfr mit seinem Namen auch sein Glück (allir mínir heillir) auf seinen künftigen Neffen vererben. Þorsteinn erwartet für seinen Sohn, wenn dieser den Namen seines Großvaters erhalte, *hamingja* (Vatnsdoela Kap. VII, S. 12), und dasselbe verspricht sich der jüngere Ingimundr für seinen Sohn, wenn er diesem den Namen seines Großvaters gäbe (ebenda Kap. XIII, S. 23). Das Wort *hamingja* bedeutet hier offenbar „Glück", es dient anderweitig aber auch zur Bezeichnung der Fylgja, des Schutzgeistes, der nach nordischem Glauben den Menschen sein Leben hindurch begleitet (z. B. Vígaglúmssaga Kap. IX, Íslenzkar Fornsǫgur I). Und tatsächlich scheint der Erbe des Namens auch den Schutzgeist des Erblassers übernommen zu haben: wenigstens geht nach der Hallfreðarsaga (Kap. X, Vígfusson und Möbius, Fornsǫgur S. 114) der Schutzgeist des Hallfreðr auf seinen gleichnamigen Sohn, der aber allerdings schon vor dem Tode seines Vaters gelebt hat, über.

Ein weit deutlicheres Bild als die Andeutungen der nordgermanischen Quellen bietet für die behandelten Verhältnisse wie für manchen anderen Zug des nordischen Heidentums die lappische Mythologie, die in alter Zeit zahlreiche Vorstellungskreise gemeinsam mit der nordgermanischen gehabt hat.[1] Bei

---

1) Ich verweise dafür auf die Einleitung meiner schon genannten Schrift und die dort zitierte Literatur. Von neuen Quellen sind inzwischen veröffentlicht: J. Qvigstad, Kildeskrifter til den lappiske mythologi II: Isaac Olsen, Om Lappernes vildfarelser og overtro. Det kgl. norske Videnskabers Selskabs Skrifter, Trondhjem 1910, Nr. 4; E. Reuterskiöld, Källskrifter till Lapparnes mytologi, Stockholm 1910. R.s Ausführungen über

den Lappen, deren Heidentum sich bis ins 17. und 18. Jahrh. erhalten hat, war es stehender Brauch, Kinder nach verstorbenen Vorfahren zu benennen. Man glaubte, daß der schwangeren Frau im Traume der Tote erschiene, der in dem Kinde wiederaufzuleben wünschte und daher verlangte, daß dieses seinen Namen erhielte. Das Kind wurde denn auch auf den Namen des betreffenden Vorfahren getauft. Erkrankte es, so glaubte man, es sei nicht nach dem richtigen benannt worden, und nahm eine Umtaufe vor, in der es den Namen eines anderen Vorfahren erhielt. Bei mehrmaliger Erkrankung konnte diese Umtaufe noch öfters stattfinden. Die Zeremonie der ersten lappischen Taufe ebenso wie die der Umtaufe vollzog sich folgendermaßen: der Täufling wurde in Wasser gesetzt, in das man zwei Birkenzweige, einen davon zum Ring gebogen, und einen Messinggegenstand, einen Ring, eine Platte oder dergleichen, gelegt hatte. Nun sprach die Frau, welche die heilige Handlung vornahm[1]): „Ich übertrage durch die Waschung einen neuen Namen auf dich. Ich taufe dich auf den Namen des verstorbenen NN. Du sollst dasselbe Glück genießen, das der Tote auf der Welt gehabt hat." Dabei wurde der Kopf des Täuflings dreimal mit Wasser überspült. Den Messinggegenstand mußte er sein Lebenlang bei sich tragen: der Knabe unter dem Arm, das Mädchen an der Brust.[2]) Zu der Tauffeier gehörte ein Opfer an die Toten oder an die Göttin Sarakka, ein den nordischen Nornen verwandtes Wesen (zum Ganzen vgl. Jessen S. 33 ff. in Leems Beskrivelse over Finmarkens

---

das gegenseitige Verhältnis der mit der norwegischen Mission zusammenhängenden Schriften zeigen, daß Qvigstads Mitteilungen hierüber, die ich a. a. O. S. 5 wiedergegeben habe, in einigen Punkten abzuändern sind: als gemeinsame Quelle der Schriften von Forbus, S. Kildal und Sidenius ist nicht eine Schrift von Jens Kildal, sondern ein verlorenes Werk des Thomas von Westen anzusehen, und dieses, nicht Sidenius, ist auch die Quelle der Seiten 409 ff. bei Leem (Reuterskiöld S. XXII ff., XXXI ff.).

1) Nach Skanke (Reuterskiöld S. 103. 105) führt sie die Bezeichnung Laukedni (Bademutter) oder Risemedni (?).

2) Die Bezeichnung für diesen Gegenstand ist Skiello, was im heutigen Lappischen „Hochzeitsgabe von Silber" bedeutet (Reuterskiöld S. 3 Fußn. 4).

Lapper, Kopenhagen 1767). Nach der Taufe gräbt man nach Olsen S. 15 (vgl. oben S. 182 Fußnote) unter dem Bett ein Loch und schüttet dort das Taufwasser hinein. Ist das Kind kirchlich getauft worden, so pflegt es, wie Olsen S. 16 ff. aus eigener Erfahrung bestätigen zu können meint, hinterher zu erkranken und muß auf einen lappischen Namen umgetauft werden. Nachrichten über die Umtaufe bei Krankheit mit mehr oder weniger deutlichen Hinweisen auf ihren Zusammenhang mit dem Wiedergeburtsglauben finden sich auch sonst in einer Anzahl von Schriften, welche die Verhältnisse teils bei den norwegischen, teils bei den schwedischen Lappen schildern.[1]) Und noch 1851 beklagt sich ein schwedischer Pastor darüber, daß die Lappen öfters mehrere Namen trügen, da sie bei Krankheit umgetauft würden (Olsen S. 19 Fußn. 1).

Nach Olsen (S. 14) wird dem Getauften gewünscht, daß ihm künftig die Noide-Gadze, Geister, die vornehmlich im Dienste der Zauberer stehen, gehorsame Diener sein möchten.[2]) Deutlicher wird in anderen Quellen von einem besonderen Schutzgeist berichtet, den man bei der Umtaufe erhält. Er führt den Namen *Nemoguelle* (Namensfisch) und ist früher im Besitz von dem Vorfahren des Täuflings gewesen, dessen Namen dieser erhält. Dieser Schutzgeist in Fischgestalt geht seinem Besitzer voran über Bäche und Sümpfe und zeigt ihm an, aus welchem Bache er nach einer eigentümlichen Sitte der bekehrten Lappen in Nachahmung des christlichen Abendmahls das Blut der Göttin Sarakka zu trinken habe. Er kann dem Lappen auch dazu verhelfen, daß er ein mächtiger Zauberer wird.[3])

1) Qvigstad, Det kgl. norske Videnskabers Selskabs Skrifter 1903 Nr. 1 S. 53 ff.; ebenda 1910 Nr. 4 S. 13 ff.; Leem S. 417. 495 f.; Sigward Kildal, Efterretning om Finners og Lappers hedenske religion, Skand. litt. Selskabs Skrifter 1807 II S. 458 f., 470; Reuterskiöld S. 3. 10. 16. 22. 34. 35. 37. 58 f. 65. 72. 93 f. 103 ff. 109; Rheen S. 8, Graan S. 21 und Fußn., Lundius S. 24: die letzten drei Schriften herausg. in Nyare Bidrag till Kännedom om de svenska Landsmålen och svenskt Folkliv XVII.

2) Vgl. Olsen S. 30 ff.; Qvigstad 1903 S. 47 f.; Leem S. 421 ff.

3) Die letzte Bemerkung stammt von Jens Kildal (Reuterskiöld S. 94); zum übrigen vgl. Sigward Kildal a. a. O., Leem S. 417, Reuterskiöld S. 16. 35. 58 f. 62. 65. 72.

Wenn so bei der Umtaufe auf den Lappen ein Schutzgeist übergeht, der auch dem früheren Träger seines Namens gedient hat, so erinnert das an die früher angedeutete nordgermanische Vorstellung, daß die Fylgja des Verstorbenen, ein Wesen, das ähnlich dem lappischen Schutzgeist gern in Tiergestalt auftritt, auf einen anderen übergeht, der den Namen des Toten trägt. Weit sicherer aber noch als die Übereinstimmung in diesem einzelnen Punkte ist die Gleichheit der gesamten zuerst besprochenen Vorstellungskreise bei beiden Völkern. Das Kind erhält den Namen eines vorher verstorbenen Verwandten, und dessen Seele lebt in dem Kinde wieder auf; er selbst äußert mitunter als Traumerscheinung seinen Wunsch nach dieser Art von Wiedergeburt. Es findet sich also hier eine der zahlreichen Übereinstimmungen in den religiösen Vorstellungen von Nordgermanen und Lappen. In den anderen bisher bekannten Fällen dieser Art handelt es sich nun darum, daß die Lappen Vorstellungen oder Gebräuche ihrer höher kultivierten Nachbarn entlehnt haben, und es liegt ja nahe, auch hier auf ein solches Verhältnis zu schließen.[1]) Verschiedenes deutet jedoch darauf hin, daß man in diesem Falle zu einer anderen Erklärung greifen muß. Es läßt sich nämlich nirgends auf germanischem Boden außer bei Norwegern und Isländern ein solcher Wiedergeburtsglaube nachweisen. Der Brauch, Kinder nach verstorbenen Verwandten zu nennen, ist allerdings seit der Völkerwanderungszeit auch bei Goten und Westgermanen zu beobachten[2]); aber gerade die ältesten Belege stammen, von einem undatierbaren abgesehen, aus einer Zeit, da die betreffenden Völker bereits Christen waren. Sollte die Sitte, die bei den Nordgermanen erst seit der Wikingerzeit nachzuweisen ist, zu ihnen von Süden her eingewandert sein, so könnte ihre Verbindung mit dem heidnischen Wiedergeburtsglauben doch erst auf nordischem Boden vollzogen sein. Anderseits findet sich die Sitte im Zusammenhang mit dem Wiedergeburtsglauben

1) Ich habe selbst auf der Philologenversammlung in Posen in einem Vortrag (Verhandlungen S. 112) diese Ansicht vertreten.

2) Vgl. die Beispiele bei Storm, Arkiv för nordisk filologi IX S. 205 ff. und Werle, Mainzer Zeitschrift V S. 55.

bei Völkern, die mit den Lappen stammverwandt sind, aber nicht von germanischen Vorstellungen beeinflußt sein können.[1]) Bei den Wotjaken (in den russischen Gouvernements Wjatka, Perm und Kasan) erhält das Kind den Namen des Großvaters oder eines andern Verwandten. Erkrankt es, so gibt man ihm einen neuen Namen. Diese Zeremonie wird bezeichnet als „das Aufsuchen der Seele", ein deutlicher Beweis dafür, daß mit dem Namen die Seele seines früheren Trägers in dem Kinde auflebt. Auch bei den Ostjaken (am Ob) werden die Kinder nach Vorfahren benannt: man wägt das Kind und spricht dabei eine Reihe von Ahnennamen aus; das Kind erhält dann den Namen, bei dessen Nennung es am leichtesten erscheint. Unter diesen Umständen wird man wohl auch die in Finnland vorkommenden Gebräuche, daß der älteste Sohn nach dem Großvater benannt wird (Ostfinnland) oder daß er den Namen des Vaters und eine Tochter den der Mutter erbt, zum Wiedergeburtsglauben in Beziehung setzen dürfen.

Es fragt sich nun, ob der Zusammenhang zwischen Namensgebung und Wiedergeburtsglauben bei primitiven Völkern vielleicht so allgemein verbreitet ist, daß man nicht auf gegenseitige Beeinflussung zu schließen braucht, wenn man ihn in gleicher Weise bei einem germanischen und bei finnisch-ugrischen Völkern findet. Bei den Maoris auf Neu-Seeland galt eine eigentümliche Zeremonie bei der Namensgebung, die an die eben geschilderte Sitte der Ostjaken erinnert: der Priester nannte eine Anzahl von Ahnennamen, und das Kind erhielt den Namen, bei dem es nieste (Edward Clodd, Tom Tit Tot, an essay of savage philosophy in folktale, London 1898, S. 102). Aber von einer allgemeinen Verbreitung des gesamten Vorstellungskreises, den die Nordgermanen mit den Lappen und ihren Verwandten teilen, ist mir nichts bekannt. Die Umtaufe bei Krankheit findet sich zwar auch anderwärts, scheint aber meist mit einer anderen Vorstellung verbunden als mit dem Wiedergeburtsglauben: man meint dadurch, daß man dem

1) Die folgenden Mitteilungen verdanke ich Herrn Professor Kaarle Krohn in Helsingfors, einem der ersten Kenner finnisch-ugrischer Volkskunde.

Kranken einen anderen Namen gibt, die schädigenden Dämonen zu täuschen: sie erkennen ihn dann nicht wieder und lassen von ihm ab (vgl. Clodd a. a. O. S. 136; Zeitschrift des Vereins für Volkskunde XIX S. 203 f., 432 f.). Es handelt sich also hier um denselben Gedankengang, der manche Völker dazu geführt hat, daß bei Todesfällen in der Familie die Angehörigen ihre Namen ändern, um von dem Geiste des Toten, den man fürchtet, nicht erkannt zu werden (Clodd S. 138. 170).

Man wird es unter diesen Umständen kaum für Zufall halten dürfen, daß sich gerade bei zwei benachbarten Völkern, Norwegern und Lappen, eine gleichartige Verbindung zwischen einer Art der Namensgebung und dem Wiedergeburtsglauben findet. Innerhalb der germanischen Welt stehen die Norweger, wie es scheint, mit diesem Vorstellungskreise allein; die Lappen aber teilen ihn mit ihren Stammesverwandten. Der Schluß, der das größte Maß von Wahrscheinlichkeit für sich hat, ist daher der, daß hier der germanische Stamm Vorstellungen seiner Nachbarn aufgenommen hat, die bei diesen einen Benennungsbrauch, den die Nordgermanen vielleicht selbst schon von ihren südlichen Stammesbrüdern her kannten, trefflich erläuterten. Eine solche Anleihe bei den Lappen, mit denen die Norweger in enger Berührung standen und deren Aberglaube und Zauberei ihnen seit frühester Zeit besonders eindrücklich erschienen ist, wird gerade auf dem Gebiet des Seelenglaubens durchaus für denkbar gelten dürfen. Für den Glauben an Schutzgeister, der ja bei beiden Völkern mit der Vorstellung von der Wiedergeburt verknüpft scheint, braucht damit natürlich nicht die gleiche Herkunft behauptet zu werden.

Marburg. Wolf von Unwerth.

INHALT.

Seite

Rudolf Abicht: Ein Alexanderlied unter den russischen Bylinen . 1

Willy Cohn: Das Amt des Admirals in Sizilien unter Kaiser Friedrich II. 12

Hugo Heinrich Figulla: Parallelen babylonischer Überlieferungen im Sanskrit 22

Erdmann Hanisch: Zur Geschichte der Sárospataker altpolnischen Bibelhandschrift 31

Alfons Hilka: Historia septem sapientum 54

Paul Klimek: Über das Gespräch des Sokrates mit dem jüngeren Perikles 81

Richard Kühnau: Die Weiße Frau 93

Ernst Lewy: Zur Frage der Sprachmischung 110

Hannah Neckel: Ein Bruchstück aus Kālidāsas Kumārasaṃbhava . 121

Walter Neisser: Vedica 144

Lucian Scherman: Der Geisterkult der buddhistischen Palaung in den hinterindischen Shanstaaten 160

Friedrich Slotty: Ein Beitrag zur Modussyntax der griechischen Dialekte 166

Wolf von Unwerth: Namensgebung und Wiedergeburtsglaube bei Nordgermanen und Lappen 179

Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle a. d. S.





